Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten

VIII

Herausgegeben von

Johann Gottlieb Fichte

und

Friedrich Immanuel Niethammer

1969

GEORG OLMS VERLAGSBUCHHANDLUNG
HILDESHEIM

Die Originalvorlagen befinden sich im Besitz der Universitätsbibliothek Marburg (Signatur: XIV C 367) und der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen (Signatur: Philos. I, 2713).

Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Jena und Leipzig 1798
Printed in Germany
Herstellung: fotokop wilhelm weihert, Darmstadt
Best.-Nr. 5102 102

Philosophisches Journal

einer Gesellschaft

Teutscher Gelehrten.

Herausgegeben

von

Johann Gottlieb Fichte

und

Friedrich Immanuel Niethammer

der Philosophie Doctoren, und Professoren zu Jena.

Achter Band.

1798.

Jena und Leipzig, bei Christian Ernst Gabler.

Philosophisches Journal

einer Gesellschaft

teutscher Gelehrten.

Herausgegeben

von

Johann Gottlieb Fichte

und

Friedrich Immanuel Niethammer

der Philosophie Doctoren und Professoren zu Jena.

Achter Band.

Jena und Leipzig, bei Christian Ernst Gabler.

Philosophisches Journal

einer Gesellschaft

Teutscher Gelehrten.

Herausgegeben

von

Johann Gottlieb Fichte

und

Friedrich Immanuel Niethammer

der Philosophie Doctoren, und Professoren zu Jena.

Achten Bandes Erstes Heft.

Jena und Leipzig,

bei Christian Ernst Gabler.

1798.

Philosophisches Journal

einer Gesellschaft

Teutscher Gelehrten.

Herausgegeben

von

Johann Gottlieb Fichte

und

Friedrich Immanuel Niethammer

der Philosophie Doctoren und Professoren in Jena.

Achten Bandes Erstes Heft.

Jena und Leipzig,

bei Christian Ernst Gabler.

1798.

I.

Ueber den Grund unsers Glaubens an eine göttliche WeltRegierung.

Der Verfasser dieses Aufsatzes erkannte es schon längst für seine Pflicht, die Resultate seines Philosophirens über den oben angezeigten Gegenstand, welche er bisher in seinem Hörsaale vortrug, auch dem größern philosophischen Publicum zur Prüfung, und gemeinschaftlichen Berathung vorzulegen. Er wollte dies mit derjenigen Bestimmtheit, und Genauigkeit thun, zu welcher die Heiligkeit der Materie für so viele ehrwürdige Gemüther jeden Schriftsteller verbindet; indessen war seine Zeit durch andere Arbeiten ausgefüllt, und die Ausfüh-

rung seines Entschlusses verzog sich von einer Zeit zur andern.

Indem er gegenwärtig, als Mitherausgeber dieses Journals, den folgenden Aufsatz eines trefflichen philosophischen Schriftstellers mit vor das Publicum zu bringen hat, findet er von der einen Seite eine Erleichterung; da dieser Aufsatz in vielen Rücksichten mit seiner eignen Ueberzeugung übereinkommt, er auf ihn sich berufen, und dem Verf. desselben es überlassen kann, auch mit in seinem Namen zu reden; von einer andern Seite aber eine dringende Auffoderung sich zu erklären, indem derselbe Aufsatz in manchen andern Rücksichten seiner Ueberzeugung nicht sowohl entgegen ist, als nur dieselbe nicht erreicht; und es ihm doch wichtig scheint, daß die Denkart über diese Materie, welche aus seiner Ansicht der Philosophie hervorgeht, gleich anfangs vollständig vor das Publicum gebracht werde. Er muß sich jedoch vor jetzo begnügen, nur den Grundriß seiner Gedankenfolge anzugeben, und behält sich die weitere Ausführung auf eine andere Zeit vor.

Was den Gesichtspunkt bisher fast allgemein verrückt hat, und vielleicht noch lange fortfahren wird, ihn zu verrücken, ist dies, daß man den sogenannten moralischen, oder irgend einen philosophischen Beweis einer göttlichen WeltRegierung für einen eigentlichen Beweis gehalten; daß man anzunehmen geschienen,

durch jene Demonstrationen solle der Glaube an Gott erst in die Menschheit hineingebracht, und ihr andemonstrirt werden. Arme Philosophie! Wenn es nicht schon im Menschen ist, so möchte ich wenigstens nur das wissen, woher denn deine Repräsentanten, die doch wohl auch nur Menschen sind, selbst nehmen, was sie durch die Kraft ihrer Beweise uns geben wollen; oder, wenn diese Repräsentanten in der That Wesen von einer höhern Natur sind, wie sie darauf rechnen können, Eingang bei uns Andern zu finden, und uns verständlich zu werden, ohne etwas ihrem Glauben analoges in uns vorauszusetzen? — So ist es nicht. Die Philosophie kann nur Facta erklären, keinesweges selbst welche hervorbringen; außer, daß sie sich selbst als Thatsache, hervorbringt. So wenig es dem Philosophen einfallen wird, die Menschen zu bereden, daß sie doch hinführo die Objecte ordentlich als Materie im Raume, und die Veränderungen derselben ordentlich als in der Zeit auf einander folgend denken möchten; so wenig lasse er sich einfallen, sie dazu bereden zu wollen, daß sie doch an eine göttliche WeltRegierung glauben. Beides geschieht wohl ohne sein Zuthun; er setzt es als Thatsache voraus; und Er ist lediglich dazu da, diese Thatsachen als solche, aus dem nothwendigen Verfahren jedes vernünftigen Wesens abzuleiten. Also — wir wollen unser Räsonnement keinesweges für eine Ueberführung des Ungläubigen, sondern für eine Ableitung der Ueberzeugung des Gläubigen gehalten wissen. Wir haben nichts

zu thun, als die CausalFrage zu beantworten: wie kommt der Mensch zu jenem Glauben?

Der entscheidende Punkt, auf den es bei dieser Beantwortung ankommt, ist der, daß jener Glaube durch dieselbe nicht etwa vorgestellt werde, als eine willkürliche Annahme, die der Mensch machen könne, oder auch nicht, nachdem es ihm beliebe, als ein freier Entschluß, für wahr zu halten, was das Herz wünscht, weil es dasselbe wünscht, als eine Ergänzung oder Ersetzung der zureichenden Ueberzeugungsgründe durch die Hoffnung. Was in der Vernunft gegründet ist, ist schlechthin nothwendig; und was nicht nothwendig ist, ist eben darum vernunftwidrig. Das Fürwahrhalten desselben ist Wahn, und Traum, so fromm auch etwa geträumt werden möge.

Wo wird nun der Philosoph, der jenen Glauben voraussetzt, den nothwendigen Grund desselben, den er zu Tage fördern soll, aufsuchen? Etwa in einer vermeinten Nothwendigkeit, von der Existenz, oder der Beschaffenheit der SinnenWelt, auf einen vernünftigen Urheber derselben zu schließen? Keinesweges; denn er weiß zu gut, daß zwar eine verirrte Philosophie, in der Verlegenheit etwas erklären zu sollen, dessen Daseyn sie nicht läugnen kann, dessen wahrer Grund ihr aber verborgen ist, nimmermehr aber der unter der Vormundschaft der Vernunft und unter der Leitung ihres Me-

chanismus stehende ursprüngliche Verstand, eines solchen Schlusses fähig ist. Entweder erblickt man die SinnenWelt aus dem Standpunkte des gemeinen Bewusstseyns, den man auch den der NaturWissenschaft nennen kann, oder vom transcendentalen Gesichtspunkte aus. Im ersten Falle ist die Vernunft genöthigt, bei dem Seyn der Welt, als einem Absoluten, stehen zu bleiben; die Welt ist, schlechthin weil sie ist, und sie ist so, schlechthin weil sie so ist. Auf diesem Standpunkt wird von einem absoluten Seyn ausgegangen, und dieses absolute Seyn ist eben die Welt; beide Begriffe sind identisch. Die Welt wird ein sich selbst begründendes, in sich selbst vollendetes, und eben darum ein organisirtes, und organisirendes Ganzes, das den Grund aller in ihm vorkommenden Phänomene in sich selbst, und in seinen immanenten Gesetzen enthält. Eine Erklärung der Welt, und ihrer Formen aus Zwecken einer Intelligenz ist, inwiefern nur wirklich die Welt und ihre Formen erklärt werden sollen, und wir uns sonach auf dem Gebiete der reinen — ich sage der reinen NaturWissenschaft befinden, totaler Unsinn. Ueberdies hilft uns der Satz: eine Intelligenz ist Urheber der SinnenWelt, nicht das geringste, und bringt uns um keine Linie weiter; denn er hat nicht die mindeste Verständlichkeit, und giebt uns ein paar leere Worte statt einer Antwort auf die Frage, die wir nicht hätten aufwerfen sollen. Die Bestimmungen einer Intelligenz sind doch ohne Zweifel Begriffe; wie nun diese entweder in Ma-

terie sich verwandeln mögen, in dem ungeheuern Systeme einer Schöpfung aus Nichts, oder die schon vorhandne Materie modificiren mögen, in dem nicht viel vernünftigern Systeme der bloßen Bearbeitung einer selbstständigen ewigen Materie, darüber ist noch immer das erste verständliche Wort vorzubringen.

Erblickt man die SinnenWelt vom transcendentalen GesichtsPunkte aus, so verschwinden freilich alle diese Schwierigkeiten; es ist dann keine für sich bestehende Welt: in allem, was wir erblicken, erblicken wir bloß den Wiederschein unsrer eignen innern Thätigkeit. Aber was nicht ist, nach dessen Grunde kann nicht gefragt werden; es kann nichts außer ihm angenommen werden, um dasselbe zu erklären *).

*) Man müsste denn nach dem Grunde des Ich selbst fragen. Unter den allerdings originellen Fragen, welche an die WissenschaftsLehre ergangen, blieb jedoch diese dem neusten Göttingischen Metaphysiker allein vorbehalten, welcher sie in seiner Rec. d. W. L. in den Göttingischen Gelehrten Anzeigen wirklich erhebt. Mit was für Leuten man nicht zu thun bekommt, wenn man sich in unserm philosophischen Jahrhunderte mit Philosophiren beschäftigt! Kann denn das Ich sich selbst erklären, sich selbst erklären auch nur wollen, ohne es sich herauszugeben, und aufzuhören, Ich zu seyn? Wobei noch einer Erklärung auch nur gefragt werden kann, das ist sicher nicht das reine (absolut freie, und selbstständige) Ich; denn alle Erklärung macht abhängig.

Von derselben Art ist, und aus demselben Geiste geht hervor der Vorwurf desselben Rec., die W. L. habe ihren

Von der SinnenWelt aus giebt es sonach keinen möglichen Weg, um zur Annahme einer moralischen WeltOrdnung aufzusteigen; wenn man nur die Sin-

Grundsatz — sprich ihren Grundsatz — nicht — erwiesen. Wenn der Satz, von welchem sie ausgeht, bewiesen werden könnte, so wäre er eben darum nicht Grundsatz; sondern der höchste Satz, aus dem er bewiesen würde, wäre es, und von diesem sonach würde ausgegangen. Aller Beweis setzt etwas schlechthin unbeweisbares voraus. — Dasjenige, wovon die W. L. ausgeht, lässt sich nicht begreifen, noch durch Begriffe mittheilen, sondern nur unmittelbar anschauen: Wer diese Anschauung nicht hat, für den bleibt die W. L. nothwendig grundlos, und lediglich formal; und mit ihm kann dieses System schlechterdings nichts anfangen. Dieses freimüthige Geständniß wird hier nicht zum erstenmale abgelegt; aber es ist nun einmal Sitte, daß, nachdem man eine Erinnerung im Allgemeinen vorgebracht, man sie noch jedem neuen einzelnen Gegner insbesondere mittheilen muß, und daß man darüber nicht im mindesten verdrüßlich werden soll: und ich will hierdurch mit aller Freundlichkeit dieser meiner Pflicht gegen jenen Gegner mich erledigt haben. Das πρῶτον ψευδος desselben ist dies, daß ihm noch nicht gehörig klar geworden; wenn überhaupt Wahrheit, und insbesondre mittelbare (durch Folgerung vermittelte) Wahrheit sey, es ein unmittelbar wahres geben müsse. Sobald er dies eingesehen haben wird, suche er nach diesem unmittelbaren so lange, bis er es findet. Dann erst wird er fähig seyn, das System der W. L. zu beurtheilen, denn erst dann wird er es verstehen; welches bis jetzt, unerachtet seiner mehrmaligen Versicherungen, der Fall nicht ist; wie dies nun beim kalten Erwägen der obigen Erinnerungen vielleicht ihm selbst wahrscheinlich werden wird.

nen Welt rein denkt, und nicht etwa, wie dies durch jene Philosophen geschah, eine moralische Ordnung derselben unvermerkt schon voraussetzt.

Durch unsern Begriff einer übersinnlichen Welt sonach müsste jener Glaube begründet werden.

Es giebt einen solchen Begriff. Ich finde mich frei von allem Einflusse der Sinnen-Welt, absolut thätig in mir selbst, und durch mich selbst; sonach, als eine über alles Sinnliche erhabene Macht. Diese Freiheit aber ist nicht unbestimmt; sie hat ihren Zweck: nur erhält sie denselben nicht von außen her, sondern sie setzt sich ihn durch sich selbst. Ich selbst und mein nothwendiger Zweck sind das Uebersinnliche.

An dieser Freiheit, und dieser Bestimmung derselben kann ich nicht zweifeln, ohne mich selbst aufzugeben.

Ich kann nicht zweifeln, sage ich, — kann auch nicht einmal die Möglichkeit, daß es nicht so sey, daß jene innere Stimme täusche, daß sie erst anderwärts her autorisirt, und begründet werden müsse, mir denken; ich kann sonach hierüber gar nicht weiter vernünfteln, deuteln, und erklären. Jener Ausspruch ist das absolut positive, und kategorische.

Ich kann nicht weiter, wenn ich nicht mein Innerres zerstören will; ich kann nur darum nicht weiter gehen, weil ich weiter gehen nicht wollen kann. Hier

liegt dasjenige, was dem sonst ungezähmten Fluge des Räsonnements seine Gränze setzt, was den Geist bindet, weil es das Herz bindet; hier der Punkt, der Denken und Wollen in Eins vereiniget, und Harmonie in mein Wesen bringt. Ich könnte an und für sich wohl weiter, wenn ich mich in Widerspruch mit mir selbst versetzen wollte; denn es giebt für das Räsonnement keine immanente Gränze in ihm selbst, es geht frei hinaus in's Unendliche, und muß es können, denn ich bin frei in allen meinen Aeußerungen, und nur ich selbst kann mir eine Gränze setzen durch den Willen. Die Ueberzeugung von unsrer moralischen Bestimmung geht sonach selbst schon aus moralischer Stimmung hervor, und ist Glaube; und man sagt insofern ganz richtig: das Element aller Gewissheit ist Glaube. — So musste es seyn; denn die Moralität, so gewiß sie das ist, kann schlechterdings nur durch sich selbst, keinesweges etwa durch einen logischen DenkZwang constituirt werden.

Ich könnte weiter, wenn ich auch selbst in bloß theoretischer Hinsicht mich in das unbegränzte Bodenlose stürzen, absolute Verzicht leisten wollte auf irgend einen festen StandPunkt, mich bescheiden wollte, selbst diejenige Gewissheit, welche alles mein Denken begleitet, und ohne deren tiefes Gefühl ich nicht einmal auf das Speculiren ausgehen könnte, schlechterdings unerklärbar zu finden. Denn es giebt keinen festen StandPunkt, als den angezeigten, nicht durch die Logik; sondern durch

die moralische Stimmung begründeten; und wenn unser Räsonnement bis zu diesem entweder nicht fortgeht, oder über ihn hinausgeht, so ist es ein gränzenloser Ocean, in welchem jede Woge durch eine andere fortgetrieben wird.

Indem ich jenen mir durch mein eignes Wesen gesetzten Zweck ergreife, und ihn zu dem meines wirklichen Handelns mache, setze ich zugleich die Ausführung desselben durch wirkliches Handeln, als möglich. Beide Sätze sind identisch; denn, ich setze mir etwas als Zweck vor, heißt: ich setze es in irgend einer zukünftigen Zeit als wirklich; in der Wirklichkeit aber wird die Möglichkeit nothwendig mit gesetzt. Ich muß, wenn ich nicht mein eignes Wesen verläugnen will, das erste, die Ausführung jenes Zwecks mir vorsetzen; ich muß sonach auch das zweite, seine Ausführbarkeit annehmen: ja es ist hier nicht eigentlich ein erstes, und ein zweites, sondern es ist absolut Eins; beides sind in der That nicht zwei Acte, sondern ein und eben derselbe untheilbare Act des Gemüths.

Man bemerke hierbei theils die absolute Nothwendigkeit des Vermittelten; wenn man mir noch einen Augenblick erlauben will, die Ausführbarkeit des sittlichen EndZwecks als ein vermitteltes zu betrachten. Es ist hier nicht ein Wunsch, eine Hoffnung, eine Ueberlegung und Erwägung von Gründen für und wider, ein freier Entschluß etwas anzunehmen, dessen Gegentheil man

wohl auch für möglich hält. Jene Annahme ist unter Voraussetzung des Entschlusses, dem Gesetze in seinem Innern zu gehorchen, schlechthin nothwendig, sie ist unmittelbar in diesem Entschlusse enthalten, sie selbst ist dieser Entschluß.

Dann bemerke man die Ordnung des Gedankenganges. Nicht von der Möglichkeit wird auf die Wirklichkeit fortgeschlossen, sondern umgekehrt. Es heißt nicht: ich soll, denn ich kann, sondern: ich kann, denn ich soll. Daß ich soll, und was ich soll, ist das erste, unmittelbarste. Dies bedarf keiner weitern Erklärung, Rechtfertigung, Autorisation; es ist für sich bekannt, und für sich wahr. Es wird durch keine andere Wahrheit begründet, und bestimmt; sondern alle andere Wahrheit wird vielmehr durch diese bestimmt. — Diese Folge der Gedanken ist sehr häufig übersehen worden. Wer da sagt: ich muß doch erst wissen, ob ich kann, ehe ich beurtheilen kann, ob ich soll, der hebt entweder den Primat des SittenGesetzes, und dadurch das SittenGesetz selbst auf, wenn er praktisch, oder er verkennt gänzlich den ursprünglichen Gang der Vernunft, wenn er speculirend so urtheilt.

Ich muß schlechthin den Zweck der Moralität mir vorsetzen, seine Ausführung ist möglich, sie ist durch mich möglich, heißt, zufolge der bloßen Analyse: jede der Handlungen, die ich vollbringen soll, und meine Zustände, die jene Handlungen bedingen, verhalten sich

wie Mittel zu dem mir vorgesetzten Zwecke. Meine ganze Existenz, die Existenz aller moralischen Wesen, die SinnenWelt, als unser gemeinschaftlicher Schauplatz, erhalten nun eine Beziehung auf Moralität, und es tritt eine ganz neue Ordnung ein, von welcher die SinnenWelt, mit allen ihren immanenten Gesetzen, nur die ruhende Grundlage ist. Jene Welt geht ihren Gang ruhig fort, nach ihren ewigen Gesetzen, um der Freiheit eine Sphäre zu bilden; aber sie hat nicht den mindesten Einfluß auf Sittlichkeit, oder Unsittlichkeit, nicht die geringste Gewalt über das freie Wesen. Selbstständig, und unabhängig schwebt dieses über aller Natur. Daß der VernunftZweck wirklich werde, kann nur durch das Wirken des freien Wesens erreicht werden; aber es wird dadurch auch ganz sicher erreicht, zufolge eines höhern Gesetzes. Rechtthun ist möglich, und jede Lage ist durch jenes höhere Gesetz darauf berechnet; die sittliche That gelingt, zufolge derselben Einrichtung, unfehlbar, und die unsittliche mislingt unfehlbar. Die ganze Welt hat für uns eine völlig veränderte Ansicht erhalten.

Diese Veränderung der Ansicht wird noch deutlicher erhellen, wenn wir uns in den transcendentalen Gesichtspunkt erheben. Die Welt ist nichts weiter, als die nach begreiflichen VernunftGesetzen versinnlichte Ansicht unsers eignen innern Handelns, als bloßer Intelligenz, innerhalb unbegreiflicher Schranken, in die wir nun einmal eingeschlossen sind, — sagt die transcendentale Theorie; und es ist dem Menschen nicht zu ver-

argen, wenn ihm bei dieser gänzlichen Verschwindung des Bodens unter ihm unheimlich wird. Jene Schranken sind ihrer Entstehung nach allerdings unbegreiflich; aber was verschlägt dir auch dies? — sagt die praktische Philosophie; die Bedeutung derselben ist das klarste, und gewisseste, was es giebt, sie sind deine bestimmte Stelle in der moralischen Ordnung der Dinge. Was du zufolge ihrer wahrnimmst, hat Realität, die einzige, die dich angeht, und die es für dich giebt; es ist die fortwährende Deutung des PflichtGebots, der lebendige Ausdruck dessen, was du sollst, da du ja sollst. Unsre Welt ist das versinnlichte Materiale unsrer Pflicht; dies ist das eigentliche Reelle in den Dingen, der wahre GrundStoff aller Erscheinung. Der Zwang, mit welchem der Glaube an die Realität derselben sich uns aufdringt, ist ein moralischer Zwang; der einzige, welcher für das freie Wesen möglich ist. Niemand kann ohne Vernichtung seine moralische Bestimmung so weit aufgeben, daß sie ihn nicht wenigstens noch in diesen Schranken für die künftige höhere Veredlung aufbewahre. — So, als das Resultat einer moralischen WeltOrdnung angesehen, kann man das Princip dieses Glaubens an die Realität der SinnenWelt gar wohl Offenbarung nennen. Unsre Pflicht ist's, die in ihr sich offenbart.

Dies ist der wahre Glaube; diese moralische Ordnung ist das Göttliche, das wir annehmen. Er

wird construirt durch das Rechtthun. Dieses ist das einzig mögliche GlaubensBekenntniß: frölich, und unbefangen vollbringen, was jedesmal die Pflicht gebeut, ohne Zweifeln, und Klügeln über die Folgen. Dadurch wird dieses Göttliche uns lebendig, und wirklich; jede unsrer Handlungen wird in der Voraussetzung desselben vollzogen, und alle Folgen derselben werden nur in ihm aufbehalten.

Der wahre Atheismus, der eigentliche Unglaube, und Gottlosigkeit besteht darin, daß man über die Folgen seiner Handlungen klügelt, der Stimme seines Gewissens nicht ehe gehorchen will, bis man den guten Erfolg vorherzusehen glaubt, so seinen eignen Rath über den Rath Gottes erhebt, und sich selbst zum Gotte macht. Wer Böses thun will, damit Gutes daraus komme, ist ein Gottloser. In einer moralischen Welt-Regierung kann aus dem Bösen nie Gutes folgen, und so gewiß du an die erstere glaubst, ist es dir unmöglich, das letztere zu denken. — Du darfst nicht lügen, und wenn die Welt darüber in Trümmern zerfallen sollte. Aber dies ist nur eine Redensart; wenn du im Ernste glauben dürftest, daß sie zerfallen würde, so wäre wenigstens dein Wesen schlechthin widersprechend, und sich selbst vernichtend. Aber dies glaubst du eben nicht, noch kannst, noch darfst du es glauben; du weißt, daß in dem Plane ihrer Erhaltung sicherlich nicht auf eine Lüge gerechnet ist.

Der eben abgeleitete Glaube ist aber auch der Glaube ganz und vollständig. Jene lebendige und wirkende moralische Ordnung ist selbst Gott; wir bedürfen keines andern Gottes, und können keinen andern fassen. Es liegt kein Grund in der Vernunft, aus jener moralischen WeltOrdnung herauszugehen, und vermittelst eines Schlusses vom Begründeten auf den Grund noch ein besonderes Wesen, als die Ursache desselben, anzunehmen; der ursprüngliche Verstand macht sonach diesen Schluß sicher nicht, und kennt kein solches besonderes Wesen; nur eine sich selbst misverstehende Philosophie macht ihn. Ist denn jene Ordnung ein Zufälliges, welches seyn könnte, oder auch nicht, so seyn könnte, wie es ist, oder auch anders; daß ihre ihr Existenz und Beschaffenheit erst aus einem Grunde erklären, erst vermittelst Aufzeigung dieses Grundes den Glauben an dieselbe legitimiren müsstet? Wenn ihr nicht mehr auf die Foderungen eines richtigen Systems hören, sondern euer eignes Inneres befragen werdet, werdet ihr finden, daß jene WeltOrdnung das absolut erste aller objectiven Erkenntniß ist, gleichwie eure Freiheit, und moralische Bestimmung das absolut erste aller subjectiven; daß alles übrige objective Erkenntniß durch sie begründet und bestimmt werden muß, sie aber schlechthin durch kein anderes bestimmt werden kann, weil es über sie hinaus nichts giebt. Ihr könnt jene Erklärung gar nicht versuchen, ohne in euch selbst dem Range jener

Annahme Abbruch zu thun, und sie wankend zu machen. Ihr Rang ist der, daß sie absolut durch sich gewiß ist, und keine Klügelei duldet. Ihr macht sie abhängig von Klügelei.

Und dieses Klügeln, wie gelingt es euch denn? Nachdem ihr die unmittelbare Ueberzeugung wankend gemacht habt, wodurch befestigt ihr sie denn? O, es steht mißlich um euren Glauben, wenn ihr ihn nur mit der Behauptung jenes Grundes, den ihr aufstellt, zugleich behaupten könnt, und mit dem Hinfallen desselben hinfallen lassen müsst.

Denn wenn man euch nun auch erlauben wollte, jenen Schluß zu machen, und vermittelst desselben ein besonderes Wesen, als die Ursache jener moralischen Welt-Ordnung anzunehmen, was habt ihr denn nun eigentlich angenommen? Dieses Wesen soll von euch, und der Welt unterschieden seyn, es soll in der letztern nach Begriffen wirken, es soll sonach der Begriffe fähig seyn, Persönlichkeit haben und Bewusstseyn. Was nennt ihr denn nun Persönlichkeit und Bewusstseyn? Doch wohl dasjenige, was ihr in euch selbst gefunden, an euch selbst kennen gelernt, und mit diesem Namen bezeichnet habt? Daß ihr aber dieses ohne Beschränkung und Endlichkeit schlechterdings nicht denkt, noch denken könnt, kann euch die geringste Aufmerksamkeit auf eure Construction dieses Begriffs lehren. Ihr macht sonach

dieses Wesen durch die Beilegung jenes Prädicats zu einem Endlichen, zu einem Wesen eures gleichen, und ihr habt nicht, wie ihr wolltet, Gott gedacht, sondern nur euch selbst im Denken vervielfältigt. Ihr könnt aus diesem Wesen die moralische WeltOrdnung eben so wenig erklären, als ihr sie aus euch selbst erklären könnt; sie bleibt unerklärt, und absolut, wie zuvor; und ihr habt in der That, indem ihr dergleichen Worte vorbringt, gar nicht gedacht, sondern bloß mit einem leeren Schalle die Luft erschüttert. Daß es euch so ergehen werde, konntet ihr ohne Mühe voraussehen. Ihr seyd endlich; und wie könnte das Endliche die Unendlichkeit umfassen und begreifen?

So bleibt der Glaube bei dem unmittelbar Gegebenen, und steht unerschütterlich fest; wird er abhängig gemacht vom Begriffe, so wird er wankend, denn der Begriff ist unmöglich, und voller Widersprüche.

Es ist daher ein Misverständniß, zu sagen: es sey zweifelhaft, ob ein Gott sey, oder nicht. Es ist gar nicht zweifelhaft, sondern das gewisseste, was es giebt, ja der Grund aller andern Gewissheit, das einzige absolut gültige objective, daß es eine moralische WeltOrdnung giebt, daß jedem vernünftigen Individuum seine bestimmte

Stelle in dieser Ordnung angewiesen, und auf seine Arbeit gerechnet ist; daß jedes seiner Schicksale, inwiefern es nicht etwa durch sein eignes Betragen verursacht ist, Resultat ist von diesem Plane, daß ohne ihn kein Haar fällt von seinem Haupte, und in seiner Wirkungs-Sphäre kein Sperling vom Dache; daß jede wahrhaft gute Handlung gelingt, jede böse sicher mislingt, und daß denen, die nur das gute recht lieben, alle Dinge zum Besten dienen müssen. Es kann eben so wenig von der andern Seite dem, der nur einen Augenblick nachdenken, und das Resultat dieses Nachdenkens sich redlich gestehen will, zweifelhaft bleiben, daß der Begriff von Gott, als einer besondern Substanz, unmöglich, und widersprechend ist: und es ist erlaubt, dies aufrichtig zu sagen, und das SchulGeschwäz niederzuschlagen, damit die wahre Religion des freudigen Rechtthuns sich erhebe.

Zwei vortreffliche Dichter haben dieses Glaubens-Bekenntniß des verständigen, und guten Menschen unnachahmlich schön ausgedrückt. „Wer darf sagen, läßt der eine eine seiner Personen reden,

wer darf sagen,
Ich glaub an Gott?
Wer darf ihn nennen (Begriff und Wort für ihn suchen)
Und bekennen,
Ich glaub' ihn?

Wer empfinden,
Und sich unterwinden
Zu sagen, ich glaub ihn nicht?
Der Allumfasser (nachdem man ihn nämlich erst durch moralischen Sinn, nicht etwa durch theoretische Speculation ergriffen hat, und die Welt schon als den Schauplatz moralischer Wesen betrachtet)
Der Allerhalter,
Fasst und erhält er nicht
Dich, mich, sich selbst?
Wölbt sich der Himmel nicht da droben?
Liegt die Erde nicht hier unten fest?
Und steigen freundlich blickend
Ewige Sterne nicht hier auf?
Schau ich nicht Aug' in Auge dir,
Und dringt nicht alles
Nach Haupt und Herzen dir,
Und webt in ewigem Geheimniß
Unsichtbar sichtbar neben dir?
Erfüll davon dein Herz, so groß es ist,
Und wenn du ganz in dem Gefühle seelig bist,
Nenn es dann, wie du willst,
Nenn's Glück! Herz! Liebe! Gott!
Ich habe keinen Namen
Dafür. Gefühl ist alles,
Name ist Schall und Rauch,
Umnebelnd Himmelsglut.

Und der zweite ſingt:

ein heiliger Wille lebt,
Wie auch der menſchliche wanke;
Hoch über der Zeit, und dem Raume webt
Lebendig der höchſte Gedanke;
Und ob alles in ewigem Wechſel kreist,
Es beharret im Wechſel ein ruhiger Geiſt.

II.

Entwickelung des Begriffs der Religion.

Religion ist nichts anders, als ein praktischer Glaube an eine moralische WeltRegierung; oder, um denselben Begriff in einer bekannten geheiligten Sprache auszudrücken, ein lebendiger Glaube an das Reich Gottes, welches kommen wird auf die Erde.

Wer eine moralische WeltRegierung glaubt, und zwar praktisch glaubt, der hat Religion, und nur der hat Religion.

Was eine moralische WeltRegierung sey, ist aus dem Wort von selbst klar. Wenn es in der Welt so zu-

geht, daß auf das endliche Gelingen des Guten gerechnet ist, so giebt es eine moralische WeltRegierung. Ist hingegen Tugend und Laster dem Schicksal völlig gleichgültig, so giebt es keine moralische WeltRegierung. Der erhabene Geist, der die Welt nach moralischen Gesetzen regiert, ist die Gottheit; und dies ist der einzige Begriff von Gott, dessen die Religion bedarf, oder durch den vielmehr die Religion selbst erst möglich wird. Die speculativen Begriffe von Gott, als dem allerrealesten, unendlichen, absolutnothwendigen Wesen, sind der Religion fremd, wenigstens gleichgültig. Sie kann, wenn sie sie findet, etwas Praktisches damit machen, sie kann sie aber auch ohne Schaden entbehren, wenn sie sie nicht findet. Die Religion kann eben so gut mit dem Polytheismus, als mit dem Monotheismus, eben so gut mit dem Anthropomorphismus als mit dem Spiritualismus zusammenbestehen. Wenn nur Moralität die Regel der WeltRegierung bleibt, so ist es übrigens gleichgültig, ob man sich eine monarchische oder eine aristokratische WeltConstitution denkt, und hätten die überirdischen Menschen, die sich die Alten als Götter dachten, nur moralischer gehandelt, so wäre auch von Seiten des Herzens nichts gegen sie einzuwenden gewesen. Die Speculation, die ihre Gränzen kennt, hätte ohnehin nichts gegen sie einzuwenden, und die Kunst möchte wohl eher ihre Entfernung beklagen.

Es giebt eine moralische WeltRegierung, und eine

Gottheit, die die Welt nach moralischen Gesetzen regiert; — wer dies glaubt, der hat Religion.

Es entsteht billig die Frage: worauf gründet sich dieser Glaube?

Es giebt drei Quellen, woraus wir alle unsere Ueberzeugung am Ende schöpfen müssen. Sie heißen: Erfahrung, Speculation und Gewissen. Eine davon wird also die Quelle der Religion seyn müssen.

Wir lernen aus der Erfahrung, daß es eine moralische WeltRegierung giebt — das würde soviel heißen: wir sehen in der Erfahrung vor Augen, daß es den Guten am Ende gelingt, und den Bösen am Ende mislingt. Allein gerade dies sehen wir in der Erfahrung eben nicht vor Augen, und es ist die alte Klage aller Rechtschaffnen von jeher gewesen, daß die böse Sache so oft über die gute triumphirt. Eher ließe sich aus der Erfahrung das Gegentheil folgern, nämlich, daß die Welt nicht moralisch regiert werde, oder daß wenigstens ein böser Genius mit einem guten um die Herrschaft der Welt streite, und bisweilen der gute, gemeiniglich aber der böse die Oberhand behalte. Wer die Gottheit außer sich, im Lauf der Dinge sucht, der wird sie niemals finden. „Werke des Teufels" werden ihm auf allen Seiten begegnen, aber nur selten, und immer schüchtern und zweifelnd, wird er sagen können: „hier ist Gottes Finger!"

Vielleicht ist die Speculation glücklicher, eine Gottheit zu finden, da es die Erfahrung nicht ist! — Wäre dies, so müsste es gewisse theoretische Vernunft-Grundsätze geben, die auf das Daseyn eines moralischen Welt-Regenten mit Sicherheit schließen ließen. Man hat deren mehrere aufgestellt, und die merkwürdigsten davon sind folgende gewesen: der bloße Begriff eines allervollkommensten Wesens schließt das Daseyn desselben schon in sich; das Zufällige setzt etwas Absolutnothwendiges voraus, und, Ordnung ist ohne einen ordnenden Geist nicht möglich. Allein kein einziger von allen diesen angeblichen theoretischen Vernunft-Grundsätzen wird bei schärferer Prüfung bewährt gefunden; jeder enthält in seinem Innern eine ganz willkürliche und unerweisliche Voraussetzung, die man nur aufzudecken braucht, um allen Schein sofort zu zerstreuen. Der bloße Begriff eines allervollkommensten Wesens schließt das Daseyn desselben nicht in sich; denn der Begriff keines Dinges schließt das Daseyn desselben in sich, nur in der Anschauung ist Daseyn, und nur wenn Anschauung zum Begriff hinzukömmt, ist Begriff und Daseyn vereinigt. Nicht einmal der Begriff eines allervollkommensten Wesens, als eines Inbegriffs aller Realitäten schließt das Daseyn in sich. Denn das Daseyn ist keine Realität, und überhaupt keine Qualität. Wäre es eine Qualität, so müsste man auf die Frage: was ist das? allenfalls auch antworten können: es ist ein Ding, das ist — wie doch ohne Zweifel kein Vernünftiger (im Ernst) antworten wird.

Das Zufällige setzt etwas Absolut-Nothwendiges voraus — haben andere gesagt, und daraus auf das Daseyn einer Gottheit geschlossen. Nur, was ist zufällig? Ist es das, dessen Nichtseyn sich denken lässt? So giebt es für das Absolut-Nothwendige im ganzen Gebiete des menschlichen Verstandes keinen Begriff, denn es ist nirgends ein Ding aufzufinden, dessen Nichtseyn sich nicht auf der Stelle denken ließe. Ist aber zufällig nur das, was nicht immer war, sondern erst irgend einmal entstand? So setzt es allerdings Etwas voraus, wodurch es entstand — eine Ursache, die ihm sein Daseyn gab. Nur, warum gab diese Ursache, wenn sie (als absolut-nothwendig) immer vorhanden war, ihm sein Daseyn nicht eher? Konnte sie nicht? aber was machte die Hindernisse, die ihr im Wege standen, eben jetzt verschwinden? Wollte sie nicht? und was gieng vor, um ihren Willen zu ändern? So verwandelt sich das Absolut-Nothwendige in der Nähe selbst in ein Zufälliges, und an der Gränze alles Fragens sehen wir uns unvermeidlich über diese Gränze hinausgetrieben.

Ordnung, sagen noch andere, ist ohne einen ordnenden Geist nicht möglich. — Und warum nicht? Darum nicht, weil wir kein anderes Princip der Ordnung kennen, außer den Verstand? Aber seit wann ist die Gränze unserer Kenntniß die Gränze des Möglichen geworden? Und wo findet sich denn in der Welt die Ordnung so unverkennbar, daß sich auf das Daseyn einer

Gottheit mit Sicherheit schließen ließe? Im Physischen? Aber ein geschickter BauMeister ist noch bei weitem kein moralischer WeltRegent, ein großer Künstler noch lange kein Gott! Im Moralischen? Aber würde eine LobRede auf die moralische Ordnung einer Welt, „die im Argen liegt," nicht eher, wie eine Satyre auf die Gottheit, als wie eine Demonstration ihres Daseyns lauten? Könnte es in der Welt wohl schlimmer aussehn, als es aussieht, könnte es wohl ärger hergehn, als es hergeht, wenn ein böses, wenn ein feindseliges, wenn ein übelwollendes Wesen die Herrschaft der Welt führte, oder sich wenigstens darein mit einem guten Genius theilte? Würde eine Vertheidigung des Satans wegen Zulassung des Guten wohl weniger gründlich ausfallen, als die Vertheidigungen der Gottheit wegen Zulassung des Bösen bisher ausgefallen sind? und wäre der Schluß von dem Daseyn einer lasterhaften Welt auf das Daseyn eines heiligen Gottes nicht zum Mindesten sehr ungewöhnlich, sehr unnatürlich?

Wenn demnach weder Erfahrung, noch Speculation die Gottheit finden können, so bleibt uns nichts, als das Gewissen übrig, um auf die Aussprüche desselben eine Religion zu gründen. Und so ist es denn auch in der That. Die Religion ist weder ein Product der Erfahrung, noch ein Fund der Speculation, sondern bloß und allein die Frucht eines moralischguten Herzens. Der Erfahrung und der Speculation ist die Gottheit unzugänglich, nur der gute Mensch hat das

VorRecht, sie zu erkennen, nur ein reines Herz darf die Gottheit schauen — und der Ausspruch eines großen Weisen: „seelig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen!“ erhält erst in der gegenwärtigen GedankenVerbindung seinen wahren und tiefen und heiligen Sinn!

Es fragt sich nun, wie und auf welchem Wege in dem Herzen eines moralischguten Menschen, und nur in ihm, Religion entstehe?

Um es mit zwei Worten zu sagen: Religion entsteht einzig und allein aus dem Wunsch des guten Herzens, daß das Gute in der Welt die Oberhand über das Böse erhalten möge. In einem bösen Herzen ist kein Wunsch der Art vorhanden. Ihm läßt sich daher so etwas, wie Religion, gar nicht zumuthen. Indessen ist kein Mensch so böse, daß er im Ernst wünschen könnte, das Böse möchte das Gute am Ende ganz von dem Erdboden verdrängen. Dies wäre nicht der Wunsch eines Bösewichts, sondern eines Satans. Es giebt daher auf Erden zwar eine Religion der guten Menschen, aber keine Religion der Bösen. Der Glaube an den endlichen Untergang des Guten, der Glaube an ein Reich Satans auf Erden — wäre die Religion der Hölle; aber in dem ärgsten Bösewicht ist nicht diese, sondern nur Irreligion vorhanden.

Ich denke mir die Art und Weise, wie Religion in einem guten Herzen entsteht, ungefähr so:

Es ist eine ganz bekannte Sache, daß jeder wünscht, an dem, woran er selbst Interesse nimmt, möchten auch alle andere Menschen außer ihm Interesse nehmen — das, was er für seine Person als wahr und recht erkennt, möchten auch alle andere Menschen außer ihm als wahr und recht erkennen. Dieser Wunsch ist tief in der menschlichen Natur gegründet, und durch nichts auszurotten. Er geht vielmehr nur zu oft in die heftigste Leidenschaft über. Ohne diesen in dem Innern der menschlichen Natur gegründeten Wunsch müsste es uns völlig gleichgültig seyn, ob Andere unserer Meinung beistimmen, oder ob sie sie verwerfen: statt, daß uns dies jetzt keinesweges gleichgültig ist, sondern vielmehr das eine uns inniges Vergnügen, und das andere bitteres Misvergnügen verursacht. Die Idee einer künftigen möglichen Uebereinstimmung aller Menschen in allen Urtheilen schwebt jedem denkenden Menschen unabläßig vor Augen. Jeder wünscht, daß seine Ueberzeugungen herrschend und allgemeingeltend werden möchten. Der Zeitpunkt, wo eine allgemeine Uebereinstimmung aller Menschen in allen Urtheilen statt fände, wäre das goldne Zeitalter für die Köpfe — wäre der Zeitpunkt, wo aller Irrthum von dem Erdboden verschwunden, und nichts als Wahrheit in allen Köpfen angetroffen würde — die Wahrheit hätte den Irrthum völlig besiegt, und das Reich der Wahrheit wäre auf Erden erschienen! Es ist der Endzweck aller denkenden Menschen, der Endzweck, warum sie einander ihre Ge-

danken mitheilen, sie gegenseitig bestreiten und berichtigen, jenen Zeitpunkt, so viel in ihren Kräften steht, zu beschleunigen, zu machen, daß das Reich der Wahrheit bald auf Erden erscheine. Alle denkende Köpfe stehen durch diesen gemeinschaftlichen Endzweck mit einander in einer gewissen Verbindung, in einer gewissen Gesellschaft. Diese Verbindung, in welcher alle denkende Menschen, unwillkürlich und unabsichtlich, und selbst oft ohne darum zu wissen, stehn, und deren Zweck ist, alle Menschen in allen Urtheilen nach und nach übereinstimmend zu machen, die Ankunft des Reichs der Wahrheit auf Erden zu beschleunigen — diese Verbindung ist die Republik der Gelehrten, in der die Vernunft das Oberhaupt, und jeder denkende Mensch ein Bürger ist. In der Republik der Gelehrten gilt nur ein einziger GlaubensArtikel, und dieser lautet: glaube, daß das Reich der Wahrheit kommen wird auf Erden, und thue nur du deines Orts, durch Mittheilung und Belehrung, durch Forschen und Prüfen, alles, was du kannst, daß es bald komme, und sey übrigens unbekümmert um den Erfolg. Trachte du nur nach dem Reich der Wahrheit, so wird dir das Uebrige, nämlich der Erfolg, schon von selbst zufallen! — Das Reich der Wahrheit ist indessen ein Ideal. Denn es ist bei der unendlichen Verschiedenheit der Fähigkeiten, in der sich die Natur so sehr gefallen zu haben scheint, niemals zu erwarten, daß je ein Einverständniß aller Menschen in allen Urtheilen statt finden werde. Das Reich der Wahrheit

wird also zuverlässig niemals kommen, und der Endzweck der Republik der Gelehrten wird allem Ansehn nach in Ewigkeit nicht erreicht werden. Gleichwohl wird das in der Brust jedes denkenden Menschen unvertilgbare Interesse für Wahrheit in Ewigkeit fodern, dem Irrthum aus allen Kräften entgegenzuarbeiten, und Wahrheit von allen Seiten zu verbreiten, das heißt, gerade so zu verfahren, als ob der Irrthum einmal gänzlich aussterben könnte, und die Alleinherrschaft der Wahrheit zu erwarten wäre. Und eben dies ist der Charakter einer Natur, die, wie die menschliche, bestimmt ist, ins Unendliche sich Idealen zu nähern.

So wie die Idee einer künftigen möglichen Uebereinstimmung aller Menschen in allen Urtheilen allen denkenden Menschen unablässig vor Augen schwebt, so schwebt auch allen moralischguten Menschen die Idee einer allgemeinen Uebereinstimmung im Guten, die Idee einer allgemeinen Verbreitung von Gerechtigkeit und Wohlwollen, vor Augen. Jeder Wohlgesinnte, jeder, dem das Interesse der Tugend am Herzen liegt, wünscht, und muß wünschen, daß er nicht der einzige Rechtschaffne auf Erden sey, daß alle Menschen um ihn her dem Guten huldigen mögen, so wie er ihm huldiget, daß das Laster nach und nach ganz von dem Erdboden verschwinden, und daß endlich eine Zeit kommen möge, wo nur gute Menschen, friedlich und freundlich auf Erden neben einander wohnen. Dieser Zeitpunkt,

wenn er jemals einträte, wäre der Zeitpunkt einer allgemeinen Herrschaft des Guten über das Böse, wäre das goldne Zeitalter für die Herzen, wäre das Reich des Rechts auf Erden. Es ist der innigste Wunsch jedes Rechtschaffnen, daß dieser Zeitpunkt einst kommen möge, und es muß dies der innigste Wunsch jedes Rechtschaffnen seyn, so gewiß er ein Rechtschaffner ist, und so gewiß ihm, der die Tugend liebt, das Interesse der Tugend nicht gleichgültig seyn kann. Allein es ist kein müssiger, kein thatloser Wunsch, sondern es ist sein ernstlichstes Trachten, den Sieg der guten Sache über die böse zu befördern, die Bosheit wo möglich ganz von der Erde zu verdrängen, Mißbräuche aller Art auszurotten, und die Ankunft des Reichs der Gerechtigkeit und des Friedens, (welches ist das Reich Gottes,) auf Erden zu beschleunigen. Es ist der Endzweck aller guten Menschen, zu machen, daß es überall recht in der Welt zugehe, und daß die Gerechtigkeit über die Ungerechtigkeit endlich triumphire. Da alle gute Menschen gemeinschaftlich zu diesem Endzweck arbeiten, so findet insofern eine Vereinigung aller guten Menschen zur Erreichung dieses Einen Endzwecks statt. Diese Vereinigung aller guten Menschen zur gemeinschaftlichen Beförderung alles Guten ist nun die Kirche, und jeder Rechtschaffne ist eben durch seine Rechtschaffenheit, aber auch nur durch seine Rechtschaffenheit, ein Mitglied der Kirche, ein Mitglied „der Gemeine der Heiligen auf Erden.“ Der Zweck der Kirche ist, das

Gute soll herrschen über das Böse, das Reich des Rechts soll kommen auf Erden. In dieser Kirche ist weder Streit, noch Zwiespalt. Es ist nur die Fahne der Rechtschaffenheit, um die sich alle Mitglieder der Kirche versammeln. Es ist nur Eine Kirche, und alle Rechtschaffnen gehören zu dieser Einen. Sie ist die alleinseeligmachende, und außer ihr ist kein Heil zu finden. Gäbe es mehr als eine Kirche, so müsste es zweierlei Rechtschaffenheiten geben müssen — und dies widerspricht sich, wie jeder sieht, im Begriff!

Also — es ist der Wunsch und das Bestreben jedes Rechtschaffnen, dem Guten über das Böse in der Welt das Uebergewicht zu verschaffen, und das Böse, wo möglich, am Ende ganz von dem Erdboden zu vertilgen. Alle gute Menschen haben den gleichen Wunsch, und das gleiche Bestreben, und so entsteht eine Vereinigung aller guten Menschen zu Einem Endzweck, und diese Vereinigung ist die Kirche, oder „die Gemeine der Heiligen auf Erden."

Allein nun entsteht billig die Frage: ist denn das auch überall ein möglicher Endzweck, den sich die guten Menschen zur Erreichung vorsetzen? Sie wollen die Alleinherrschaft des Guten zu Stande bringen, sie wollen ein Reich des Rechts auf Erden aufrichten, die Tugend soll in der Welt das Alltäglichste, das Laster das Unerhörte, „die Sittlichkeit soll Sitte" werden. Ist

das alles überhaupt auch möglich? oder ist es nicht vielmehr eine bloße und leere Schimäre? Kann man hoffen, daß ein goldnes Zeitalter der Gerechtigkeit und des ewigen Friedens jemals auf Erden erscheinen werde, oder soll man vielmehr das Gegentheil fürchten, daß die Welt auch künftig, und in Ewigkeit, „im Argen liegen" werde, wie bisher?

Es ist wahr, wenn der gute Mensch weniger auf die Stimme seines Herzens in sich selbst, als auf die Stimme der Erfahrung um sich her hören wollte, so würde er gar bald genöthiget seyn, seine Hoffnung besserer Zeiten aufzugeben, und damit zugleich auch sein Bestreben fahren zu lassen, die Annäherung jener bessern Zeiten durch alle Mittel, die in seinen Kräften stehn, zu beschleunigen. Er für seine Person hat freilich seine Pflicht unabläßig vor Augen und im Herzen: er für seine Person thut freilich alles, damit des Unrechts in der Welt weniger werde; aber er sieht um sich — und wie wenige findet er, die gesinnt sind, wie er? Die Menge um ihn her thut von allem, was er thut, gerade das Gegentheil, und, eben weil es die Menge ist, mit ungleich glücklicherm Erfolg! Er entwirft manchen wohlthätigen Plan zur Beförderung des Wohls seiner Brüder, zur Abstellung von Misbräuchen, zur Ausrottung von Vorurtheilen, zur Verbreitung aufgeklärter Einsichten in allen Arten menschlicher Geschäfte; aber durch

die Bosheit der Einen, und durch die Dummheit der Andern sieht er oftmals nur um so mehr Verwierung, Schaden und Unglück daraus hervorgehn! Er will das Unrecht von der Erde vertilgen, und doch wird rings um ihn herum „Unrecht wie Wasser getrunken.“ Er trachtet darnach, daß das Reich Gottes, das ist, das Reich der Wahrheit und des Rechts, komme auf Erden; aber am Ende seiner Laufbahn sieht er es noch so fern als je — die Menschen sind nicht besser geworden — das Unrecht geht nicht weniger im Schwange — die Leidenschaften, und zwar die wildesten unter allen, Herrschsucht und Habsucht, verheeren die Menschheit noch so schamlos, wie sonst — die Sprache der Gerechtigkeit, der Redlichkeit, der Treue klingt noch immer in den Ohren der Welt wie Thorheit — noch immer ist die Erscheinung der Uneigennützigkeit, der Unbestechlichkeit, der Großmuth eine seltne, bewundernswürdige Erscheinung — noch immer dauert die unverantwortliche Barbarei der Kriege fort, und Dinge, die man im Kleinen und in PrivatVerhältnissen strafbar und schändlich findet, werden im Großen, in öffentlichen Verhältnissen und in Verbindungen, die zum Schutz des Rechts errichtet seyn wollen, und die sich eben deßwegen heilig nennen lassen, (in Staaten) nicht nur geduldet, sondern bringen sogar Ehre und Ruhm! — Dies alles sieht der moralischgute Mensch. Was soll nun Er, der Einzelne, gegen eine unmoralische Welt? Soll auch Er aufhören, sich dem Strom des Unrechts entgegen zu setzen?

Soll er es lieber hinfort in der Welt gehen lassen, wie es geht, ohne sich ferner anzustrengen, oder wohl gar aufzuopfern, für einen idealischen Zweck, der nimmer erreicht wird? Soll er sich zurückziehn, und aufhören, vor den Riß zu stehn, weil es mit seinem Thun und Treiben, mit seinem Kämpfen und Leiden denn doch am Ende vergeblich ist, und weil die Welt, nach dem Urtheil einiger, gegen die alten Zeiten der Unschuld und Einfachheit und Biederkeit gerechnet, nicht nur nicht besser, sondern eher schlimmer wird? Soll der Rechtschaffne so denken, und soll er so handeln?

Nein — ruft ihm mit lauter Stimme sein gutes Herz zu — du sollst Gutes thun, und nicht müde werden! Glaube an die Tugend, daß sie am Ende siegen wird! Hoffe, daß das Recht über das Unrecht, die gute Sache über die böse, am Ende sicher noch die Oberhand behalten wird! Wirke du, so lang es Tag ist zu wirken, und laß keine Gelegenheit vorbei, das Gute zu stiften, das du stiften kannst, und bedenke, daß nach dir eine lange Nacht kommen kann, wo Niemand wird Gutes thun können oder wollen, und wo das Gute, das du gestiftet, der einzige Stern der Hoffnung seyn wird für „die Redlichen im Lande!“ Thue du, was du kannst, damit es besser, und heller, und aufgeklärter, und edler, und redlicher, und friedlicher, und gerechter in der Welt zugehe, und sey unbekümmert um den Ausgang! Glaube, daß nichts Gutes, was du thust, oder auch

nur entwirfst, sey es auch noch so klein und unmerklich und unscheinbar, verloren gehe in dem regellosen Laufe der Dinge! Glaube, daß dem Lauf der Dinge ein, dir freilich unübersehbarer, Plan zum Grunde liegt, in dem auf das endliche Gelingen des Guten gerechnet ist! Glaube, daß das Reich Gottes, das Reich der Wahrheit und des Rechts, kommen wird auf die Erde, und trachte du nur darnach, daß es komme! Glaube, daß eben auf das Trachten von dir Einzelnem alles berechnet ist, und daß ein erhabener Genius über das Schicksal waltet, der alles, was du beginnst, vollendet, vielleicht erst nach Jahrhunderten vollendet! Glaube, daß auf jeden Schritt, den du um der guten Sache willen thust, scheint er dir auch noch so verloren, im Plan der Gottheit von Ewigkeit gerechnet ist, daß du jeden deiner Tage für die Ewigkeit lebst, und daß es bloß von dir abhängt, jeden Tag für das Beste der Welt auf ewig zu gewinnen, oder auf ewig zu verlieren! Es ist wahr, du kannst von dem Allem nicht scientifisch beweisen, daß es so seyn müsse, aber genug, dein Herz sagt dir, du sollst so handeln, als ob es so wäre, und wenn du so handelst, so zeigst du eben dadurch, daß du Religion hast!

Dies ist die Art und Weise, wie Religion in dem Herzen eines guten Menschen entsteht, und allein entstehen kann. Der gute Mensch wünscht, daß das Gute überall auf Erden herrschen möge, und er fühlt sich in seinem

Gewissen verbunden, alles zu thun, was er kann, um diesen Zweck bewirken zu helfen. Daß dieser Zweck möglich sey, weiß er zwar nicht, nämlich er kann es nicht beweisen. Indessen kann er auch die Unmöglichkeit davon nicht beweisen. Es steht ihm also frei, zu glauben, was er wünscht und will. Er glaubt also, daß der Zweck der Alleinherrschaft des Guten allerdings ein möglicher Zweck sey, daß allerdings ein Reich Gottes, als ein Reich der Wahrheit und des Rechts, auf Erden gegründet werden könne. Denn dies ist das, was er wünscht und will. Er kann es, wenn er speculirt, dahin gestellt seyn lassen, ob jener Zweck möglich oder unmöglich sey, nur wenn er handelt, muß er verfahren, als ob er sich für die Möglichkeit entschieden hätte, er muß trachten, jenem Zwecke allmälig näher zu kommen; denn wollte er verfahren, als ob es ihm gleichgültig wäre, es möchte recht oder unrecht auf der Erde zugehn, wollte er das Gute, das er stiften kann, nicht stiften, und das Böse, das er hindern kann, nicht hindern, darum weil es denn doch am Ende unmöglich sey, aus Menschen Engel zu machen; so würde er es sich doch selbst nicht läugnen können, daß es von einer großen und erhabenen Denkungsart zeuge, nach der entgegengesetzten Maxime zu handeln: er selbst aber würde sich wegen seiner kleinen und feigen Maxime in seinen eigenen Augen verächtlich vorkommen. —

Religion ist demnach keine gleichgültige Sache, mit der man es halten kann, wie man will, sondern sie

ist Pflicht. Es ist Pflicht zu glauben an eine solche Ordnung der Dinge in der Welt, wo man auf das endliche Gelingen aller guten Plane rechnen kann, und wo das Bestreben, das Gute zu befördern, und das Böse zu hindern, nicht schlechterdings vergeblich ist; oder welches Eins ist, an eine moralische WeltRegierung, oder an einen Gott, der die Welt nach moralischen Gesetzen regiert. Nur ist dieser Glaube keinesweges insofern Pflicht, wiefern er theoretisch, das heißt, eine müssige Speculation ist, sondern bloß und allein insofern, wiefern er praktisch, daß heißt, wiefern er Maxime wirklicher Handlungen ist. Mit andern Worten: es ist nicht Pflicht, zu glauben, daß eine moralische WeltRegierung oder ein Gott, als moralischer WeltRegent, existirt, sondern es ist bloß und allein dies Pflicht, zu handeln, als ob man es glaubte. In den Augenblicken des Nachdenkens oder des Disputirens kann man es halten, wie man will, man kann sich für den Theismus oder für den Atheismus erklären, je nachdem man es vor dem Forum der speculativen Vernunft verantworten zu können meint, denn hier ist nicht die Rede von Religion, sondern von Speculation, nicht von Recht und Unrecht, sondern von Wahrheit und Irrthum. Nur im wirklichen Leben, wo gehandelt werden soll, ist es Pflicht, nicht so zu handeln, als setzte man voraus, es sey ohnehin vergeblich, sich mit Beförderung des Guten in der Welt viel Mühe zu machen, man werde doch nicht

gegen den Strom schwimmen können, der Einzelne werde doch mit dem besten Willen gegen die Menge nichts ausrichten, es sey Thorheit, eine Welt voller Narren und Schelme in eine Welt voll Engel umschaffen zu wollen, und es sey den Klugen zu rathen, aus der allgemeinen Thorheit zuförderst für sich Nutzen zu ziehn, und übrigens die Sachen gehn zu lassen, wie sie gehn. In diesen Maximen würde man gegen sein eignes Gewissen handeln. Man würde thun, als wüsste man das Mislingen seiner guten Plane im Voraus gewiß, da man es doch nicht gewiß weiß, sondern es eben so gut möglich ist, daß der Zufall unsere Absichten befördere, als daß er sie zerstöre. Jene Maximen, (die Maximen der Irreligion) sind also pflichtwidrig und Sünde. Vor seinem Gewissen kann Niemand eine andere Maxime verantworten, als die, Gutes zu stiften und Böses zu hindern, wo man weiß und kann, ohne sich durch die Besorgniß irre machen zu lassen, daß man den Erfolg doch nicht in seiner Gewalt habe — jeden guten und schönen und großen Einfall zu betrachten als ein anvertrautes Pfund, mit dem wir wuchern sollen, und unabläßig zu arbeiten an Verbreitung des Wahren und Guten in unsrer Sphäre, und — wenn man Kraft dazu fühlt, (Kraft aber ist Beruf,) — an Reformation der Welt nach Idealen, in der Hoffnung, daß der Zufall, (oder die Gottheit, als eine uns übrigens unbekannte Macht,) alle Schwierigkeiten aus dem Wege räumen werde; wissen wir gleich nicht, wie und wann? und daß, wenn

wir nur thun, was unsere Schuldigkeit ist, wenn wir nur mit Ernst und Eifer trachten nach dem Reiche Gottes, das Uebrige — der Erfolg — uns (oder unsern Nachkommen) zu seiner Zeit schon von selbst zufallen werde. Diese Maximen sind die Maximen der Religion, und die Religion ist demnach nichts anders, als Glaube an das Gelingen der guten Sache, so wie Irreligion dagegen nichts anders ist, als Verzweiflung an der guten Sache. Religion ist mithin keinesweges ein Noth-Behelf menschlicher Schwäche, (dies ist sie allerdings, sobald man sich den Religions-Glauben als einen theoretischen Glauben denkt,) sondern die Macht des moralischen Willens erscheint vielmehr nirgends herrlicher und erhabener, als in der Maxime des religiösen Menschen: Ich will, daß es besser werde, wenn auch die Natur nicht will! Irreligion ist wahre und eigentliche Schwäche des Geistes, aber selbstverschuldete Schwäche. Denn da Niemand an der guten Sache verzweifeln kann aus Einsicht, (gleich als ob er einen Blick in das Buch des Schicksals gethan hätte,) so ist es im Grunde nur die Trägheit, die nach einigen mislungenen Versuchen weitere Anstrengungen scheut, und die angebliche Fruchtlosigkeit dieser Anstrengungen ist nichts als ein Vorwand, wodurch der Träge das moralische Urtheil Anderer, und dann auch seines eigenen Gewissens, zu bestechen sucht, aber wenigstens das letztere nie besticht.

* * *

Es giebt verfängliche Fragen, die man sich am Schlusse einer Theorie selbst vorlegen muß, wenn man wissen will, ob man (ein man, worunter bisweilen der Autor selbst gehört,) sich die Grundsätze der Theorie gehörig zu eigen gemacht habe, oder nicht. Nur muß man diese Fragen beantworten in eben dem Style, worinn sie aufgeworfen werden, und nicht im Style des Systems, von dem es ohnehin noch sehr zweifelhaft ist, ob er der Wissenschaft oder der Unwissenheit mehr Vorschub gethan habe.

Dergleichen verfängliche Fragen in Beziehung auf die Religion sind folgende:

Ist ein Gott? Antwort: Es ist und bleibt ungewiß. (Denn diese Frage ist bloß aus speculativer Neugierde aufgeworfen, und es geschiehet dem Neugierigen ganz Recht, wenn er bisweilen abgewiesen wird.)

Kann man jedem Menschen zumuthen, einen Gott zu glauben? Antwort: Nein. (Denn die Frage nimmt ohne Zweifel den Begriff des Glaubens in einem theoretischen Sinne, für eine besondere Art des Fürwahrhaltens, und dieser theoretische Sinn ist denn auch der einzige, den der gemeine Sprachgebrauch anerkennt, und den die Philosophen vielleicht nicht hätten verlassen sollen.)

Ist die Religion eine Ueberzeugung des Verstandes, oder eine Maxime des Willens? Antwort: Sie ist keine Ueberzeugung des Verstandes, sondern eine Maxime des Willens. (Was von Ueberzeugung des Verstandes dabei ist, ist Aberglaube.)

Wie handelt der religiöse Mensch? Antwort: Er wird nimmer müde, die Sache des Wahren und Guten in der Welt zu befördern, wenn auch seine Plane noch so oft mislingen, und eben darinn, daß er nimmer müde wird, und daß er nimmer an der guten Sache verzweifelt, besteht seine Religion, und es giebt überall keine Religion, die vor der Vernunft bestände, außer diese.

Kann man jedem Menschen Religion zumuthen? Antwort: Ohne Zweifel, so wie man jedem Menschen zumuthen kann, gewissenhaft zu handeln; und Irreligion (Verzweiflung an der guten Sache ohne hinlängliche Gründe) ist Gewissenlosigkeit.

Wie viel giebt es GlaubensArtikel der Religion? Antwort: Zwei; — Glaube an die Unsterblichkeit der Tugend, und Glaube an ein Reich Gottes auf Erden. Der Glaube an die Unsterblichkeit der Tugend ist der Glaube, daß es immer auf Erden Tugend gab und giebt, daß die Tugend nie ausgestorben

ist, und die Geneigtheit, überall Tugend und gute Absichten zu finden, selbst auf den schwächsten Beweis zu finden, Laster und böse Absichten aber nicht anders, als auf den stärksten Beweis anzuerkennen. Der Glaube an ein Reich Gottes auf Erden ist die Maxime, an Beförderung des Guten wenigstens so lange zu arbeiten, als die Unmöglichkeit des Erfolgs nicht klar erwiesen ist, und das Motto der Religion überhaupt ist: „Seelig sind, die nicht sehen, und doch glauben!"

Ist Rechtschaffenheit möglich ohne Religion? Antwort: Nein. (Rechtschaffenheit ohne Religion, und Religion ohne Rechtschaffenheit sind gleich unmöglich. Das eine wäre Rechtschaffenheit ohne Interesse für Rechtschaffenheit, und das andere Interesse für Rechtschaffenheit ohne Rechtschaffenheit.)

Kann man rechtschaffen seyn, ohne einen Gott zu glauben? Antwort: Ja. (Denn in der Frage ist ohne Zweifel von einem theoretischen Glauben die Rede.)

Kann ein Atheist Religion haben? Antwort: Allerdings. (Von einem tugendhaften Atheisten kann man sagen, daß er denselben Gott im Herzen erkennt, den er mit dem Munde verläugnet. Praktischer Glaube und theoretischer Unglaube auf der einen, so wie auf der andern Seite theoretischer Glaube, der aber

dann Aberglaube ist, und praktischer Unglaube können ganz wohl beisammen bestehen.)

Wie verhält sich die Religion zur Tugend? Antwort: Wie der Theil zum Ganzen. (Die Religion, als die Maxime der unermüdeten Standhaftigkeit in Beförderung des Guten trotz aller Hindernisse, ist eine von den einzelnen Erscheinungen des tugendhaften Charakters überhaupt.)

Kann man Religion lernen? Antwort: Ja. (So wie man Gerechtigkeit, Nachgiebigkeit, Geduld lernen kann, und lernen soll — nämlich durch Uebung.)

Ist die Religion ein Hülfs Mittel der Tugend? Antwort: Nein. (Denn Zweck und Mittel können unmöglich Eines seyn. Die Religion hilft nicht zur Tugend, sondern nur zu Tugenden. Sie macht den Charakter nicht tugendhafter, aber sie macht die Erscheinung des tugendhaften Charakters vielfältiger.)

Ist die Religion ein Schreck Mittel des Lasters? Antwort: Auch nicht. (Der Aberglaube kann ein Schreck Mittel des Lasters seyn, aber nie die Religion. Wer die Gottheit fürchtet, hat sie noch nicht gefunden. Es ist das Glück der Tugend, eine Gottheit zu finden, und das Unglück des Lasters, keine finden zu

Wird jemals ein Reich Gottes, als ein Reich der Wahrheit und des Rechts auf Erden erscheinen? Antwort: Es ist ungewiß, und, wenn man auf die bisherige Erfahrung bauen darf, die jedoch im Vergleich mit der unendlichen Zukunft eigentlich wie nichts zu rechnen seyn möchte, sogar unwahrscheinlich.

Könnte nicht statt eines Reichs Gottes auch wohl ein Reich Satans auf Erden erscheinen? Antwort: Das eine ist so gewiß und so ungewiß als das andere.

Wäre demnach die Religion der Hölle nicht eben so gründlich, als die Religion der guten Menschen auf Erden? Antwort: Die eine hat vor dem Forum der Speculation allerdings nicht mehr und nicht weniger für sich, als die andere.

Ist die Religion Verehrung der Gottheit? Antwort: Keinesweges. (Gegen ein Wesen, dessen Existenz erweislich ungewiß ist, und in Ewigkeit ungewiß bleiben muß, giebt es überall nichts zu thun. Wer das Mindeste bloß und allein um Gottes willen thut, ist abergläubisch. Es giebt keine einzige Pflicht gegen Gott, außer man müßte mit Worten spielen wollen.)

Ist der in dieser Theorie aufgestellte Begriff der Religion auch der wahre und

richtige? Antwort: Ohne allen Zweifel; vorausgesetzt nämlich, daß der Begriff der Religion der Begriff von etwas Vernünftigem und nicht von etwas Unvernünftigem seyn soll. (Wäre von Religion kein andere Begriff ausfindig zu machen, als der gemeine und seit Jahrtausenden gewöhnliche, (eines Cultus übermenschlicher Wesen,) so wäre die Religion eine Schimäre, und es dürfte von ihr unter Leuten von Verstand hinfort nicht mehr die Rede seyn. Indessen, da dem Ausdruck: Religion, ein vernünftiger und doch mit dem alten unvernünftigen Begriffe einigermaaßen verwandter untergelegt werden kann; so mag nun jeder bei sich selbst entscheiden, ob er es rathsamer findet, an einen alten Ausdruck einen neuen Begriff zu binden, und dadurch diesen der Gefahr auszusetzen, von jenem wieder verschlungen zu werden, oder lieber den alten Ausdruck gänzlich beiseite zu legen, aber dann zugleich auch bei sehr vielen schwerer, oder gar nicht, Eingang zu finden.)

Und endlich, ist nicht der Begriff eines praktischen Glaubens mehr ein spielender, als ein ernsthafter philosophischer Begriff? Die Antwort auf diese verfängliche Frage überläßt man billig dem geneigten Leser selbst, und damit zugleich das Urtheil, ob der Verfasser des gegenwärtigen Aufsatzes am Ende auch wohl mit ihm nur habe spielen wollen!

III.

Kritik der Pädagogik

zum

Beweis der Nothwendigkeit einer allgemeinen ErziehungsWissenschaft.

Μετρον ουχ' ὁ νεμος αλλ' ἡ ψυχη εσιν.

Die Erziehung soll wissenschaftlich seyn, und zur Wissenschaft leiten. Das Erstere um das Zweite möglich zu machen. Daher muß ihr Gang durch feste bleibende Grundsätze bestimmt seyn.

Es muß einen bestimmten Punkt geben, von welchem sie ausgeht, und ein bestimmtes Ziel, wohin sie leitet. Beide verhalten sich zu einander wie Mittel und Zweck, und beide, in ihrer Verbindung gedacht, würden uns geben den Begriff von Erziehung. Um also einen bestimmten Begriff von Erziehung überhaupt haben zu können, würde man vorher einen bestimmten Begriff von beiden zugleich gehabt haben müssen. Daß man ihn aber nicht gehabt habe, lehrt die Unbestimmtheit des Begriffs, bei unsern neuesten berühmtesten Schriftstellern über unsern Gegenstand.

Rousseau sagt, in seinem Emil 1 Th. S. 37: „Die Erziehung erhalten wir durch die Natur, oder die Menschen, oder die Dinge. Die innere Entwickelung unserer Kräfte, und unserer Glieder, ist die Erziehung durch die Natur: den Gebrauch, den man uns von dieser Erziehung machen lehrt, ist die Erziehung durch Menschen; und was wir vermöge unsrer eignen Erfahrung, an den auf uns wirkenden Gegenständen lernen, ist die Erziehung durch Dinge.“ Diese Erklärung gleicht der, die ein Memnon dem Sokrates gab. Sokrates fragte ihn nämlich, was ist Tugend? Und dieser nannte ihm ein ganzes Heer von Tugenden. Eine andere, sagte er, ist die des Mannes, eine andere die des Weibes; eine andere die des Jünglings, eine andere die des Greisen. So kennten wir denn, sprach Sokrates, dem Namen nach mehrere Tugenden, nicht aber die

Tugend selbst *). Eben so würden wir, wäre die Eintheilung und der EintheilungsGrund richtig, wohl von mehrern Arten der Erziehungen, nicht aber von Erziehung selbst einen Begriff haben. Allein diese Eintheilung selbst ist nicht richtig. Schon Herr Trapp bemerkt mit Recht dagegen: daß Natur und Dinge kein wahrer Gegensatz sey, und daß eigentlich nur die Menschen erziehen könnten. Es werden nämlich zur Möglichkeit der Erziehung, zur InstructionsFähigkeit, wie wir unten sehen werden, gewisse nicht in der Natur, sondern bloß in den Menschen selbst liegende innere Bedingungen gefodert. Die Natur wirkt auf die Thiere, wie auf die Menschen, und gleichwohl können die ersten sich nie aus der Thierheit zur Menschheit erheben. Nicht zu gedenken, daß das Bestimmtwerden der Menschen von außen, zuletzt immer als ein SelbstBestimmen angesehen werden muß. Unser Bestimmtwerden hängt nämlich nicht sowohl von äußern Einwirkungen, Eindrücken u. s. w. ab, sondern davon, wie wir diese Eindrücke aufnehmen, und ihre Wirkung auf uns, zufolge höherer ZweckVorstellungen, die nicht gegeben werden können, bestimmen. — Das folgende dient zur Erläuterung.

Man sagt gewöhnlich, die Natur habe den Menschen durch den Zwang, durch die Noth, welche sie ihm

*) Πολλας ευρηκαμεν αρετας μιαν δητουντες.

auflegte, erzogen. So wenig nun aber auch geläugnet werden kann, daß die Menschen, wenn die Natur allen ihren Wünschen hätte zuvorkommen wollen, oder können, sich selbst zur Selbstständigkeit durch eigne Kraft nicht ermannt haben würden, eben so wenig läßt sich behaupten, daß ihnen die Natur lehrte, was sie durch Veranlassung jener äußern Verhältnisse lernten. So fühlten z. B. die Menschen, auch in der äußersten Wildheit, bald das Bedürfniß der Mittheilung durch Sprache. Die Natur hat ihnen keine gegeben. Sie ist offenbar das gemeinschaftliche Werk der Gesellschaft; daher auch jede für sich bestehende, und getrennt lebende, Gesellschaft ihre eigne erfunden hat. Der schon vor ihrer Erfindung thätige menschliche Geist erkannte die im Wege stehenden Hindernisse, sah die Möglichkeit sie zu heben, und hob sie wirklich. Also auch das Bedürfniß hat ihnen keine gelehrt. Das Bedürfniß kann überhaupt nichts lehren, sondern nur das eigne Lernen, das sich selbst Lehren veranlassen. Man kann also auch eigentlich nicht sagen, daß das Bedürfniß die Menschen zur Erfindung der Sprache bestimmt habe; auch diese SelbstBestimmung konnte es, nach vorhergegangener Erkenntniß der Möglichkeit dieser Erfindung, nur veranlassen. — Man kann nicht genau genug in Entwickelung dieser Begriffe seyn; denn eben der Mangel an Genauigkeit ist, wie wir in Rücksicht unseres Gegenstandes selbst noch unten sehen wollen, die Quelle vieler unrichtigen Vorstellungen geworden. Doch wir kehren zurück.

Andere, wie z. B. Helvetius, theilen die Erziehung ein, in die Erziehung des väterlichen Hauses, in die der Schule und in die der Welt. Diese Eintheilung hat fast dieselben Fehler, wie die vorige. Man will uns einen Begriff von mehreen Arten der Erziehung geben, ohne uns vorher einen Begriff von Erziehung überhaupt gegeben zu haben. Man will das Einzutheilende durch Eintheilung bestimmen, ohne es selbst vorher gehörig erkannt und bestimmt zu haben. Daher kennte die Eintheilung selbst nicht anders als willkürlich, unbestimmt, und unbefriedigend ausfallen, und so erscheint sie auch wirklich. Man kann wohl eine gute und schlechte Erziehung einander überhaupt entgegensetzen, um aber in der Erfahrung solche Gegensätze als wirklich aufzuzeigen, muß man vorher schon einen bestimmten Begriff von Erziehung überhaupt haben. Und eben so auch, wenn man die Erziehung des väterlichen Hauses, die der Schule und die der Welt, als ursprünglich entgegengesetzte darstellen wollte. Denn giebt es allgemeine Grundsätze der Erziehung und ErziehungsWissenschaft überhaupt, und wären die als verschieden angegebenen Erziehungen gehörig dadurch bestimmt; so wären sie nicht verschieden. — Denn die Verschiedenheit der Oerter, wo erzogen wird, kann eben so wenig als die Verschiedenheit der Personen, welche erziehen, eigne ErziehungsArten bestimmen. Wären sie aber gar nicht durch jene allgemeine Grundsätze einer ErziehungsWissenschaft überhaupt bestimmt, oder gäbe es keine solchen

allgemeinen Grundsätze; so gäbe es auch für uns keine Regel, nach welcher wir ihre Verschiedenheit beurtheilen könnten. Alles kömmt also auf jene allgemeinen Grundsätze, auf den Begriff von einer ErziehungsWissenschaft überhaupt an.

Eben so wenig bestimmt, wie der Begriff, ist auch das Ziel der Erziehung angegeben worden. „Das Ziel der Erziehung, (sagt Rousseau im I B. des Emils S. 41), ist das der Natur. Weil das Zusammentreffen der drei Erziehungen (durch Natur Menschen und Dinge) zu ihrer Vollkommenheit nothwendig ist; so muß man nach derjenigen, über die wir nichts vermögen, die beiden andern bestimmen." Ist die Eintheilung, wie schon oben gezeigt worden ist, nicht richtig; so kann das Ziel, welches zufolge dieser Eintheilung angegeben worden ist, es eben so wenig seyn. So viel läßt sich schon, auch ohne alles tiefere Eindringen voraussehen. Doch wollen wir diese unsere Vorausssicht durch eine genauere Zergliederung einleuchtender zu machen suchen.

Dem Zweck der Natur sollen die Zwecke der Menschen bei der Erziehung untergeordnet werden. Schon dieses ist an sich eine sehr unbestimmte Behauptung, und diese Unbestimmtheit ist um so bedenklicher, da ja die Behauptung auf nichts Geringeres ausgeht, als das Ziel der Erziehung selbst zu bestimmen. — Wenn wir gewöhnlich von Zwecken der Natur reden; so reden

wir eigentlich von der Möglichkeit, die Natur als Mittel zu unsern Zwecken gebrauchen zu können. Wir glauben dann, unsere Zwecke wären die der Natur, weil sie dieselben zu befördern scheint. Offenbar aber sind dann die sogenannten NaturZwecke, bloß unsere Zwecke, die wir der Natur untergelegt haben. Sollte also der Zweck der Natur der Zweck der Erziehung seyn; so würden wir wo nicht uns täuschen, doch auch kein Mittel finden, diesen Zweck zu erkennen, weil der menschliche Geist nicht aus sich herausgehn, und immer nur *seine* nicht aber *fremde* Zwecke erkennen kann. Gesetzt aber auch die Natur bestimmte das Ziel der menschlichen Erziehung; so würde der Mechanismus der Natur nothwendig auf die Erziehung übergehn. Es würde nicht sowohl darauf ankommen, was der Mensch aus sich, sondern darauf, *was die Natur aus dem Menschen machen wolle und könne*. Die Erziehung würde nicht, wie sie soll, nach der *eignen geistigen Natur des Menschen*, sondern nach der physischen der Welt berechnet werden müssen. Daher würde der Mensch als Spiel der Natur, ganz von der Natur abhängig seyn, und die Pädagogik würde immer nur ErziehungsKunst, nie aber ErziehungsWissenschaft seyn und werden können. Ein wesentlicher Unterschied, den wir nicht unerörtert lassen können.

ErziehungsWissenschaft kann die Pädagogik nur werden, wenn überhaupt eine Erziehung nach allgemei-

nen unveränderlichen Grundsätzen möglich ist. Eine solche würde aber nicht möglich seyn, wenn nicht die Menschen sich selbst, sondern wenn die Natur die Menschen erzöge. In dem letztern Fall würden sich die Menschen leidend verhalten, und die ganze Kunst der Erziehung würde bloß darin bestehen, den Zögling immer in solche Lagen zu versetzen, daß er immer der Leitung der Natur überlassen wäre, und seyn müsste. Alles käme hier auf die Natur an, was sie aus den Menschen machen wollte, nicht aber auf die Menschen, was sie durch sich werden wollten und könnten. Und da die äußern Verhältnisse ins Unendliche verschieden sind; so würde kein Mensch wie der andere zu erziehen seyn, und erzogen werden können. Es würde also auch keine durch allgemeine Grundsätze bestimmte Erziehung, also auch keine Erziehungs-Wissenschaft möglich seyn. — Ganz anders verhält es sich, wenn die Natur des menschlichen Geistes selbst, als Maßstab der Bestimmungen angenommen wird, was in Rücksicht auf Erziehung möglich oder unmöglich sey, geschehen solle und könne, und der Art, wie es geschehen müsse. Hier würde die Platonische Lehre: ψυχην ημας κελευει γνωριζαι ο επιταττων γνωναι αυτον; oberstes Gesetz des Erziehers und der Erziehungs-Wissenschaft seyn. Man würde wirklich zu machen suchen, was in Rücksicht auf die Natur unseres Geistes möglich sey. Unser ganzes pädagogisches Wirken würde nicht durch Gesetze der physischen Natur, sondern durch die geistigen der menschlichen Seele geleitet seyn. Und da die Gesetze des mensch-

lichen Geistes allgemein sind, also auch jedem Lehrer und Schüler gemein seyn müssen; so würde sich hieraus sehr leicht abnehmen lassen, nicht nur wie allgemeine Grundsätze der Erziehung möglich, sondern auch wie eine allgemeine ErziehungsWissenschaft wirklich werden könne. —

Schon aus diesen Vorerinnerungen läßt es sich begreifen, wie mangelhaft der Begriff von Erziehung selbst bestimmt gewesen seyn müsse. — Erziehung, sagt Rousseau, ist gewiß nichts anders als Gewohnheit. Resewitz will dieser Definition eine größere Bestimmtheit geben, und setzt hinzu: „Gewöhnung nach Grundsätzen, nach Beobachtungen, über die individuelle Leibes- und GeistesConstitution der zu erziehenden Menschen.“ Aber wir mögen die eine oder die andere Bestimmung dieses Begriffs wählen; so wird er uns bei genauer Ansicht nicht befriedigen können. Schon sein Ursprung zeugt gegen ihn. Offenbar ist es nicht Resultat tiefer gehender Untersuchungen, sondern Folge der obigen empirischen Bemerkungen. Wir mögen nun aber unter Erziehung Gewohnheit oder Gewöhnung verstehen; so ist sie in beiden Fällen etwas, wobei der Zögling sich bloß leidend verhält. Er ist das Instrument des Erziehers, welcher es, wenn er nur MenschenKenntniß genug hat, stimmen kann, wie er will, oder vielmehr wie er selbst einst gestimmt worden ist. Die Erziehung führte nicht zur Freiheit und Selbstständigkeit, sondern zur Abhän-

gigkeit. Nicht der Zögling sondern der Lehrer wäre frei. Und auch letzterer nicht ganz. Denn wenn es gleich in seiner Gewalt stände, den Zögling zu bilden, oder nicht; so würde es doch nicht in seiner Gewalt stehen, ihn anders zu bilden, als er selbst einst gebildet und gewöhnt worden ist. Und wie sich ein Erzieher und Zögling zu einander verhielte; so würde sich jeder andere rückwärts auch verhalten. Die ganze Geschichte der Erziehung würde eine Geschichte des Mechanismus seyn. — Geben wir aber im Gegentheil dem Zögling Freiheit, einer solchen Gewöhnung und Gewohnheit zu folgen, oder auch nicht zu folgen, sie zu erwählen oder zu verwerfen; so würden wir, wäre kein anderer Begriff von Erziehung möglich, überhaupt keine Erziehung und keinen Begriff von Erziehung haben können. Soll also Erziehung und ein Begriff von Erziehung möglich seyn; so wird er anders bestimmt werden müssen.

Es ist in den neuesten Verhandlungen über Erziehung oft und von mehrern Seiten her die Bemerkung gemacht worden: „daß die Erziehungskunst noch nicht zur ErziehungsWissenschaft erhoben worden sey.“ Jedermann wird sich bei dem ersten Anblick der Lage der Sachen, so wie sie jetzt stehen, sehr leicht von der Richtigkeit dieser Bemerkung überzeugen können. Allenthalben findet man Erfahrungen, und durch Erfahrung angeblich geprüfte Bemerkungen, ohne daß man sich immer von der Richtigkeit dieser pädagogischen HausMittel, auch ohne Erfahrung durch sie selbst a priori überzeugen könn-

te. Und alles dieses beweist, daß das erste Princip, von welchem alles ab, und zu welchem alles zurückgeleitet werden muß, und wodurch allein das Ganze innere Haltung, Zusammenhang, und Evidenz erhalten könnte, noch nicht bestimmt aufgefunden und aufgestellt worden sey. Man hat also bis jetzt Theile zu einem Ganzen ohne das Ganze. Ueber das Ganze aber, das aufgeführt werden soll, und die Art, wie es aufgeführt werden kann, haben sich die BauMeister bis jetzt noch nicht vereinigen können. Und dieses alles aus sehr begreiflichen Gründen. Statt daß man bei der Erziehung zuerst hätte fragen sollen: wovon sie ausgehen könne, solle und müsse? fragte man vielmehr „wohin sie leiten solle? Und da man über die erstere Frage nicht mit sich und andern einig geworden war, mußte man auch sehr natürlich über die letztere nicht einig werden können, oder zu ganz verschiedenen Resultaten gelangen. Das merkwürdigste, aber auch natürlichste hiebei war, daß keine Partei geradezu behaupten konnte, die andere habe Unrecht. Jede schien einen nicht unwichtigen RechtsGrund für sich anführen zu können. So sagt der eine Theil:

„Der Zweck der Erziehung ist der Zweck der Menschheit überhaupt, nämlich Sittlichkeit.“ Und ihr erster Grundsatz ist: „Bilde deinen Zögling, daß er nach solchen Maximen handeln lerne, die in eine allgemeine Gesetzgebung der Sitten passen.“

Diesen Grundsatz hat noch neuerlich erst Herr Greiling (in seiner Schrift: über den Zweck der Erziehung und über den ersten Grundsatz einer Wissenschaft derselben; Schneeberg b. Arnold, 1793) aufgestellt.

Allein hier wird das höchste praktische Gesetz des Erziehers das ihn und jeden Menschen, wie bei allen Handlungen so auch beim Erziehen, immer leiten soll, als erstes theoretisches Princip der ErziehungsWissenschaft aufgestellt, was es doch offenbar nicht ist und seyn kann. Denn stellen wir diesen Grundsatz an die Spitze der gesammten ErziehungsWissenschaft, so werden wir wohl, wenn wir ihm nicht andere Sätze willkürlich unterlegen, durch Verfolgung seiner Folgen eine specielle angewandte Moral für den Erzieher, aber keine ErziehungsWissenschaft erhalten. Dadurch daß ich weiß, was nach der Moral geschehen und nicht geschehen soll, weiß ich wohl auch, daß nicht gegen die allgemeine Moral, beim Erziehen gehandelt werden soll, aber noch nicht, wie allgemeinen Grundsätzen der ErziehungsWissenschaft zufolge erzogen werden solle; denn sonst würde jeder, welcher hinlängliche moralische Kenntnisse hat, auch hinlängliche Kenntnisse der ErziehungsWissenschaft haben müssen.

Obigem formalen Grundsatz ordnet Herr Greiling den materialen unter: „Entwickle, übe, veredle alle

Kräfte des Menschen in natürlicher Ordnung und harmonisch unter und zu dem höchsten Endzweck überhaupt, insbesondere an solchen Objecten, in welchen der Erzogene einst brauchbar für Andere werden kann.

Zuerst ist zu bemerken, daß hier schon sehr viel eingelenkt werde. Und schon dieses, außer unsern obigen Bemerkungen, zeugt gegen diesen ersten Grundsatz. Eingelenkt; es wird nämlich hineingelegt, was ursprünglich nicht in ihm enthalten ist, wie es doch, wenn jener Grundsatz der erste Grundsatz seyn sollte, eigentlich seyn müsste. Denn die beiden Sätze „Lehre deinen Zögling nach solchen Maximen handeln, die in eine allgemeine Gesetzgebung passen, oder mache ihn sittlich;" und der zweite: „Ueber seine Kräfte harmonisch, übe sie insbesondere an bestimmten Objecten oder mache ihn nützlich für eine bestimmte Sphäre;" sind nicht zwei einander untergeordnete sondern beigeordnete Begriffe. Einer folgt nicht aus dem andern, wie es zur Einheit der Wissenschaft seyn sollte und müsste.

Und wie passen überhaupt die Sätze: „übe die Kräfte des Zöglings harmonisch;" und: „übe den Zögling besonders an solchen Objecten, in welchen der Erzogene einst brauchbar für Andre werden kann;" zusammen? Die harmonische Uebung aller Geisteskräfte, welche im ersten Satz gefodert wird, wird im zweiten auf eine individuelle, durch die gegenwärtige Lage der

äußern Umstände bestimmte, eingeschränkt, die aber eben desshalb nicht harmonisch wird genannt werden können.

Doch dies sind noch nicht alle Einwendungen gegen jenes Princip, oder vielmehr gegen jene Principien. Bei genauerer Ansicht zeigen sich noch höhere, und größere. Würde nämlich auch theoretisch zugegeben, was nicht zugegeben werden kann; so würde eben desshalb noch nicht einleuchten, wie es praktisch ausgeführt werden könne, und eben dieses würde wiederholt zeigen, daß es voreilig ohne Grund zugegeben worden sey.

Der Erzieher soll seinen Zögling nach solchen Maximen handeln lehren, die in eine allgemeine Gesetzgebung der Sitten passen. Dies ist sehr leicht gesagt. Auch lässt es sich im allgemeinen sehr leicht verstehen. Aber es ist nicht so leicht zu verstehen, wie die Auflösung des Problems praktisch zu bewerkstelligen sey? Αρα διδακτον εστιν η αρετη, η ου διδακτον, αλλα φυσει ει αγαθοι γιγνονται, η αλλω τινι τροπω? fragten die griechischen Weisen. Und ohne Zweifel hatten sie vollkommen recht, so zu fragen. Ist sie διδακτον, so ist der Erzieher ein ganz ander Ding, als wenn sie ου διδακτον ist, und so auch umgekehrt. Sollte aber keiner von beiden Gesichtspunkten angenommen werden können; wäre sie z. B. θεια μοιρα παραγιγνομενη, οις αν παραγιγνηται, so würde überhaupt kein Lernen und Lehren der Sitt-

lichkeit, also auch kein Erziehen zur Sittlichkeit statt finden können.

Ohne unsere Erinnerung leuchtet aus dem bisher Gesagten doch schon so viel ein, daß der obige Grundsatz, als Grundsatz der gesammten ErziehungsWissenschaft gedacht, zu seinem Bestimmtwerden, das Bestimmtseyn anderer höherer Begriffe voraussetze. Wird er ohne diese aufgestellt; so ist er selbst, wie eben gezeigt worden, unbestimmt; wird er durch andere bestimmt also höhern untergeordnet, so kann er selbst nicht der erste seyn, dem alle andere untergeordnet werden müssen.

Doch es scheint sich der Mühe zu verlohnen, bei jenem angeblich höchsten Grundsatz der ErziehungsWissenschaft noch ein wenig zu verweilen. Vielleicht kann er uns zu dem Ziele, wohin er uns selbst nicht leitet, doch wenigstens den Weg zeigen. Und dieses eben durch Verfolgung seiner Folgen.

Der Lehrer soll seinen Zögling nach solchen Maximen handeln lehren, die in eine allgemeine Gesetzgebung passen. Also dieses ist Pflicht des Lehrers. Allein sollte sie dieses seyn; so müsste der Lehrer auch können, was er wollte, und er müsste, wenn er es nur wollte, nie seines Zwecks verfehlen können. Findet keine solche unmittelbare Einwirkung statt; so ist sein Einwirken unsicher. Es würde ihm also auch nicht zur Pflicht gemacht werden können, was nicht in seinem Willen steht,

daß es sey, und werde. Wären nun die Seelen, wie eine der ältesten philosophischen Schulen meinte, glatte Tafeln, auf welche man Eindrücke machen könnte, welche man wollte; so würde man auch an den Erzieher die obige Foderung kategorisch machen können; denn er könnte, was er wollte. Aber mit dieser Hypothese würde auch das obige Recht, unbedingt vom Erzieher zu fodern, und die Pflicht des Erziehers, seinen Committenten unbedingt zu versprechen, wegfallen.

Welcher von beiden möglichen Fällen nun aber der wirkliche sey, kann offenbar nicht aus dem kategorischen Imperativ: du sollst das und das leisten; erkannt werden. Denn um diesen Imperativ machen zu können, werden gewisse andere Untersuchungen vorausgesetzt. Und die Grundsätze, aus welchen diese Untersuchungen geführt werden, und welche die Entscheidung über jenen Imperativ bestimmen sollen, müssen nothwendig höher als er selbst seyn.

Wenn es sich nach jenen Untersuchungen zeigen sollte, daß der Lehrer auf seinen Schüler nicht unmittelbar und unbedingt, sondern nur mittelbar und bedingt einwirken könne; so würden beide in ein ganz anderes Verhältniß kommen, als sie nach dem obigem Imperativ kommen sollten. Es würden also auch ihre wechselseitigen Rechte, und Pflichten, ganz anders bestimmt werden müssen. Doch wir wollen das Facit nicht vor der Rechnung ziehen.

Hr. Prof. Eschenburg schreibt über Jerusalem in der deutschen Monatsschrift 1791:

„Jerusalem erkannte und befolgte (bei dem angelegten Erziehungs-Institut in Braunschweig) den großen und wichtigen Grundsatz: daß wahre zweckmäßige Erziehungs-Methode mehr Entwickelung als Bildung seyn muß, und daß es um die jugendliche Seele zu ihrer verhältnißmäßigen Vollkommenheit, und dereinst zu ihrer männlichen Reife zu verhelfen, darauf ankomme, die in ihr liegenden Keime und Anlagen sorgfältig aufzuspüren, und diesen die gehörige Richtung und Uebung dadurch zu verschaffen, daß man ihnen ihren Kräften angemessene Gegenstände der Thätigkeit darbiete."

Hier ist ein ganz anderer Gesichtspunkt, als der von Hrn. Greiling gewählte. Wenn es nach ihm heißt: „bilde deinen Zögling, daß er nach solchen Maximen handeln lerne, u. s. w." so würde es nach Jerusalem heißen: „entwickle diese Maximen, die in deinem Zögling selbst liegen müssen."

Wir verkennen das Richtige dieser Bemerkungen, des in die Natur des menschlichen Geistes tief eindringenden Weisen nicht. Er war der Wahrheit so nahe als man ihr bisher nur seyn konnte. Und der Werth dieser Bemerkungen wird, nach dem unten anzugebenden Maßstabe, noch mehr gewürdigt werden können. Hier

aber ist es vorerst unsere Pflicht auf das Unbefriedigende dieser Bemerkungen aufmerksam zu machen; denn nur dieses kann uns berechtigen, uns nicht bei demselben zu beruhigen, sondern einen umfassendern Gesichtskreis zu wählen. Ich nenne diesen Gesichtskreis umfassender; weil der, zu welchem uns ein anderer vorgetrieben hat, es seiner Natur nach seyn muß.

Betrachten wir die obigen Bemerkungen, wie sie uns gegeben sind; so erscheinen sie offenbar als Resultat; — aber ohne die Untersuchungen, von welchem sie es sind, und seyn sollen. Ohne diese Untersuchungen ist es offenbar anticipirt. Es läßt sich daher auch aus demselben gar nicht erkennen, wie es behauptet werden könne. Es läßt sich also auch an und für sich gar nicht beurtheilen, ob es richtig gezogen worden sey, weil es sich überhaupt nicht beurtheilen läßt, wie es gezogen worden sey? An sich betrachtet ist also das Wahre in demselben eine jener plötzlichen Erkenntnisse, die oft den Denker bei seinem Denken auf eine so angenehme Weise überraschen. Sie gehen wie Blitze durch die Seele, ohne daß er eben wisse, woher sie kommen, und wohin sie leiten.

Ferner es wird mit Recht auf den großen Unterschied zwischen Bildung und Entwickelung aufmerksam gemacht. Von erstierer ist die Erziehung ausgegangen, zu letzterer wird sie übergehn. Aber jener Unterschied wird nicht gehörig bestimmt und festgesetzt. Daher fließen

beide zusammen; es lässt sich 1) weder erkennen, wie sie unterschieden sind; noch auch 2) warum gerade die letztere der erstern vorgezogen werden solle und müsse.

Würde beides aus einem unten aufzuzeigenden höhern Gesichtspunkt bestimmt seyn, so würde eben aus jenem höhern Gesichtspunkt zugleich erhellen, ob, was geschehen solle, auch geschehen könne.

* * *

Soll die Pädagogik zur ErziehungsWissenschaft erhoben werden; so muß es, wie schon oben bemerkt, einen Punkt geben, wovon alles ab, und worauf alles zurückgeleitet werden muß. Dieses ist ein didaktisches Postulat der Vernunft. Daß ihm bis jetzt nicht Genüge geschehen, also jener Punkt nicht bestimmt aufgezeigt worden sey, ist aus den obigen Erörterungen klar. Jetzt wollen wir unserm Ziel näher rücken. Wir würden es aber sehr leicht verfehlen können, wenn wir nicht das, was wir erlangen wollten, nach seinen allgemeinsten Prädicaten genau in das Auge gefasst hätten. —

Soll aus der ErziehungsKunst wirkliche ErziehungsWissenschaft werden; so müssen die in ihr aufgestellten Sätze nicht nur unter sich, sondern auch mit dem ersten postulirten Grundsatze in gehörigem Zusammenhang

stehen. Von diesem muß man zu jenen herab, von jenen zu diesem hinaufsteigen können. Die erste Bedingung der ErziehungsWissenschaft ist also die jeder Wissenschaft überhaupt, — systematischer Zusammenhang; ein Zusammenhang, der nicht eher erkannt werden kann, bis das erste Glied der ganzen Kette aufgefunden worden ist.

Es kann nur ein solches erstes Glied, daher nur einen solchen systematischen Zusammenhang, also auch nur eine solche Wissenschaft geben. Hieraus ergiebt sich eine zweite Foderung: daß alle ihre Sätze allgemeingültig seyn, oder doch wenigstens auf Allgemeingültigkeit müssen Ansprüche machen können. Die Erziehung soll, das ist nothwendige Folge, nicht nach Menschen, Zeiten, Sitten, Geschlechtern, Nationen, und Religionen, verschieden seyn und bleiben. So lange sie dieses seyn würde, würde man keine allgemeine ErziehungsWissenschaft haben können. Man müsste erziehen lernen, wie man gewöhnlich, wo man ist, erzogen hat. Soll aber dieses nicht seyn, soll eine allgemeine ErziehungsWissenschaft nicht nur möglich, sondern auch wirklich werden; so muß es gewisse allgemeine Grundsätze geben, welche für jeden Erzieher physische Gesetze sind, und über welche Alle bei der Erziehung einig seyn müssen, — weil ohne sie kein Lernen, und Lehren, kein Erziehen, und Erzogenwerden, im eigentlichen Sinn des Worts würde statt

haben können. Jene allgemeinen Grundsätze müssen also zur Einheit leiten, indem sie die bisher bestandne Verschiedenheit aufheben.

Am meisten hat sich Rousseau dieses umfassenden Gesichtspunkts bemächtigt. Er macht in seinem Emil, im II Th. S. 465, folgende aller Aufmerksamkeit würdige Bemerkungen: „Ein Kind soll in der Religion seines Vaters erzogen werden. Man beweist ihm immer höchst bündig, diese Religion, was es auch immer für eine seyn mag, sey die einzig wahre, alle andere nur Ausschweifung und Ungereimtheit. Die Stärke der Beweisgründe hängt lediglich in diesem Punkt von dem Lande ab, worinn man sie vorträgt. Ein Türke, der in Constantinopel das Christenthum so lächerlich findet, gehe nur einmal hin, und sehe, wie man den Mahometismus zu Paris findet. In Religionssachen vornehmlich triumphirt die Meinung. Wir aber, die wir sie doch in jeder Sache abzuschütteln begehren; wir, die wir dem Ansehn nichts einräumen; wir, die wir unserm Emil nur lehren wollen, was er selbst in jedem Lande lernen kann: in welcher Religion denken wir ihn zu erziehn? Welcher Secte wollen wir den Menschen der Natur zugesellen? Die Antwort deucht mich sehr einfach; weder dieser noch jener! aber in den Stand ihn setzen, diejenige zu wählen, wozu der beste Gebrauch seiner Vernunft ihn führen muß.“ So weit Rousseau! Allein soll nicht eine Meinung die andere verdrängen; was

für jeden Wahrheits-Forscher ein sehr uninteressanter Wechsel seyn würde; so müssen diese Bemerkungen, so sehr sie auch an sich einleuchten mögen, selbst noch fester begründet werden. Wir müssen nämlich zeigen, nicht nur wie das, was hier nach dem Urtheil eines einzelnen Menschen, des Rousseau, geschehen solle, geschehen könne; sondern auch, warum es zufolge eines höchsten Grundsatzes geschehen müsse. Mit einem Wort, wir müssen zeigen, daß dieses Urtheil nicht etwa eine individuelle Meinung, sondern ein allgemeines, durch die Natur des menschlichen Geistes bestimmtes Gesetz für jede Erziehung überhaupt sey. Wenn nun, um in Concreto zu reden, z. B. Rousseau in gegenwärtiger und an mehrern andern Stellen behauptet: daß sein Emil alles durch sich selbst lernen solle: so müsste, wenn dieses Urtheil allgemeiner Grundsatz der Erziehung werden sollte, vorher dargethan seyn, daß Emil, und jeder andere Zögling an seiner Stelle, alles durch sich selbst lernen könne und müsse. —

Giebt es gewisse allgemeingültige Grundsätze, welche zu jeder Erziehung vorausgesetzt werden müssen; so kann es auch nur ein gewisses bestimmtes Verhältniß geben, in welchem jeder Zögling zu seinem Erzieher, und dieser zu jenem stehen muß. Und eben dieses wechselseitige Verhältniß, weil es nur auf eine einzig mögliche Weise bestimmt seyn soll, und kann, muß schon a priori durch ihre intellectuelle Natur bestimmt seyn.

Eine Theorie des Lernens und Lehrens hat also das Geschäft: dieses wechselseitige durch die Natur des menschlichen Geistes bestimmte Verhältniß gehörig aufzuzeigen. — Hierdurch werden denn auch die durch die Natur vernünftiger oder besser vernunftfähiger Wesen dem Erzieher gesetzten Gränzen von selbst einleuchten. Es wird sich zeigen lassen:

„Wie zwei freie selbstständige Wesen (der Zögling und der Erzieher) auf einander einwirken, und dieser ihrer Einwirkung ungeachtet, wie sie sollen, frei und selbstständig seyn und bleiben können."

Der Lehrer und Schüler haben auf einander wechselseitig Rechte und Pflichten, welche von den allgemeinen wechselseitigen Rechten und Pflichten, die einzelne Menschen gegen einander haben, nothwendig sehr unterschieden sind, und seyn müssen. Bisher sind sie von verschiedenen Erziehern sehr verschieden bestimmt und festgesetzt worden.

Sehr natürlich! weil man, wie wir schon oben gesehen, nicht sowohl nach Grundsätzen, als nach Maximen handelte, und man handelte nach Maximen, weil die Grundsätze, nach welchen man hätte handeln sollen, aus Mangel an Vollendung der Wissenschaft selbst, noch nicht aufgefunden worden waren.

Wenn der eine Erzieher z. B. sagte: es ist Pflicht, den Zögling zu bilden; so sagte der andere; nein Er-

ziehung soll nicht Bildung, sondern Entwickelung desjenigen seyn, was in dem Zögling selbst, schon vor aller Erziehung vorhanden ist, und seyn muß. — Je nachdem einer von beiden Grundsätzen zum praktischen Grundsatz bei der Erziehung gewählt werden würde, je nachdem würde auch die Behandlung des Zöglings verschieden ausfallen müssen. Wenn der eine seinen Zögling zur Thätigkeit bloß reizen würde; würde ihn der andere dazu zu zwingen suchen. Wenn der eine seinen Zögling durch Selbstthätigkeit zur Selbstständigkeit, durch eignes Denken zu Gedanken und Kenntnissen, also durch sich selbst, zu bringen suchen würde, würde sie ihm der andere a posteriori, z. B. durch Memoriren, selbst mitzutheilen suchen. Vor dem unten aufzuzeigenden höhern Gesichtspunkt, läßt sich über die Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit der einen oder der andern Behandlungsart gar nicht urtheilen. Beide glauben sich auf Erfahrung berufen zu können. — Es lassen sich also auch die wechselseitigen Rechte und Pflichten des Lehrers und Schülers gar nicht bestimmt aufzeigen. Denn diese werden verschieden bestimmt werden müssen; je nachdem man einen von beiden Gesichtspunkten wählt. Allein, wird die Erziehungs-Wissenschaft zur Wissenschaft erhoben seyn; so wird sich auch aus dem ersten Grundsatz derselben abnehmen lassen, welcher von beiden Gesichtspunkten gewählt werden könne und müsse.

Man hat unter andern den Zweck der Erziehung

so bestimmt, daß man sagte: die Erziehung müsse zur Freiheit führen. Allein ehe dieses postulirt worden wäre, hätte man vorerst bestimmen sollen: „wie man der Freiheit unbeschadet erziehen könne;" hieraus würde dann allein das Recht zur Erziehung deducirt werden können. — Das Recht zur Erziehung; denn, wenn Staat und Kirche als eine moralische Person, auf die in ihm heranwachsenden jungen Bürger Rechte haben soll; so müssen auch diese jüngern Glieder Rechte auf ihn haben. Sie müssen sie haben, wenn sie auch gleich dieselben als Unmündige nicht behaupten können. Können sie aber auch dieselben nicht behaupten; so hat Staat und Kirche doch kein Recht, sie zu verletzen. Will also Kirche und Staat erziehen; so muß dieses der Freiheit unbeschadet geschehen können. Wie immer, so setzt auch hier die Rechtmäßigkeit der That, die Rechtmäßigkeit des Grundes zur That voraus. — Ob und wie aber der Freiheit unbeschadet erzogen werden könne, wird sich aus der ErziehungsWissenschaft, und zwar aus ihrem ersten Grunde, darthun lassen müssen. Vielleicht wird sich alsdann zeigen, daß eine wahre, nach Gesetzen des menschlichen Geistes richtig bestimmte Erziehung, die Freiheit der Personen nicht störe, sondern daß vielmehr die Freiheit der Personen zur Möglichkeit einer solchen Erziehung vorausgesetzt werden müsse.

Die Menschen haben oft zufolge eines innern Gefühls consequenter gehandelt als gedacht. Und so auch

hier. Hätte man nicht erziehen wollen, bevor die Rechtmäßigkeit zur Erziehung befriedigend dargethan worden wäre; so würde man bis jetzt nicht haben erziehen können. Allein man fühlte, man habe Recht, handelte nach diesem Gefühl, und handelte nicht unrecht. Dieses kann uns aber doch nicht von der Pflicht entbinden, späterhin dasjenige zur deutlichen Erkenntniß zu erheben, was vorher bloß Gefühl war. Denn wenn uns auch das Gefühl oft sehr sicher leitet; so thut es dieses doch nicht immer. Auch ist das Gefühl nicht immer befriedigend. So könnte es z. B. hier wohl die Rechtmäßigkeit der Erziehung überhaupt lehren, nicht aber die einzig mögliche Art und Weise, wie erzogen werden soll, deren Beobachtung doch allein die Erziehung zu einer rechtmäßigen machen kann.

Die erste Bedingung jeder rechtlichen Behandlung eines der Moralität fähigen Wesens ist, wie wir schon bemerkt, daß es, in und bei der Behandlung, der Moralität also auch der Freiheit fähig sey und bleibe. Es ist hiebei nicht genug, daß man sage: es steht ja jedem Menschen frei, die Grundsätze, nach welchen er erzogen worden ist, zu erwählen oder zu verwerfen. Das ist freilich ein Recht und eine Freiheit, die wir ihm durch keine Erziehung nehmen können. Sie hat auch der Sklave; denn sie gründet sich auf die Spontaneität des menschlichen Geistes, die ihm, so lang es ein selbstständiger Geist seyn soll, nicht entzogen werden kann. Aber von dieser physi-

schen Unmöglichkeit ist auch eigentlich nicht die Rede. Nein, der Erzieher soll wirklich machen, was nach der menschlichen Natur möglich ist, nicht aber das, was unmöglich ist. Wenn nun die Voraussetzung: „der Zögling wird künftig doch machen können, was er will;" alle Erziehung unsicher, vergeblich und unnöthig machen würde; so entsteht für die ErziehungsWissenschaft folgende Aufgabe: wie ist es zu machen, daß der Zögling auch einst die Grundsätze seiner Erziehung beibehalten werde, ob er sie gleich ungeahndet verlassen könnte? Wie lässt es sich voraussehen, daß der Zögling, wenn er künftig erzogen seyn wird, wie einst Herkules an dem ScheideWege, bestimmt den einen Weg wählen, und den andern verwerfen werde? Und wie lässt sich vorher wissen, daß er sich mit gleicher Sicherheit bei seinen wissenschaftlichen, wie bei seinen moralischen Angelegenheiten leiten werde? — Die Möglichkeit dieser Voraussicht muß sich aus den ersten Grundsätzen der ErziehungsWissenschaft ableiten lassen. Sie zu gewähren, ist gerechte Foderung an den Erzieher, und an seine Wissenschaft.

Wenn Rousseau, wie schon oben bemerkt worden ist, will, daß der Zögling alles durch sich werde, und daß der Erzieher machen solle, daß er alles durch sich werde; so scheint es, als wenn schon durch Erfüllung

dieser Foderung, unser Problem wirklich gelöst wäre. Denn, wird er alles durch sich; so läßt sich voraussehen, daß er nicht plötzlich etwas anders werden werde, als er durch sich geworden ist; denn hätte er es werden wollen oder können, so würde er es ohne Zweifel schon geworden seyn.

Aber was heißt das Postulat: der Mensch soll alles durch sich werden? Ist dieses sollen moralischer Natur; so würde es so viel heissen als: es ist Pflicht des Erziehers, zu sorgen, daß was der Zögling wird, er durch sich werde.

Aber wovon soll diese Pflicht abgeleitet werden? Die im Fall des gegentheiligen Verfahrens zu besorgende künftige SinnesAenderung, kann wohl zur Empfehlung eines solchen Verfahrens als Motiv, aber nicht als Beweis der Möglichkeit und Nothwendigkeit desselben dienen. Zu dem letztern wird als erwiesen vorausgesetzt: daß der Mensch überhaupt, was er werden soll, nur durch sich werden könne. Die moralische Verbindlichkeit setzt eine nach Gesetzen unsers Geistes zu bestimmende physische Möglichkeit voraus. Denn, würde der Mensch nicht alles durch sich werden können; so würde man auch dem Erzieher nicht zur Pflicht machen können, zu sorgen, daß er alles durch sich werde. Es müsste also, sollte das vorgeschlagene Verfahren zur Auflösung unsers Problems praktisch beobachtet werden,

vorher dargethan seyn, nicht nur daß der Mensch alles durch sich werden könne, sondern auch müsse. Und woher sollten wir diese Erkenntniß nehmen, als aus einer von einem obersten Grundsatz abzuleitenden ErziehungsWissenschaft?

Vielleicht wird man hier einwenden: wenn es sich sollte erweisen lassen, daß der Zögling, was er werden soll, nur durch sich werden kann, wird dann nicht die Erziehung unmöglich, und ein Erzieher unnöthig werden? Wir antworten: Erziehung als Bildung wird unmöglich und ein Erzieher als Bildner unnöthig werden, aber hiermit nicht Erziehung und Erzieher überhaupt. Nicht das Geschäft, sondern bloß eine gewisse Art es zu treiben, wird unnöthig und überflüssig werden. Hierdurch aber wird das Geschäft selbst natürlicher, sicherer, und zuverlässiger werden müssen.

Man hat oft und lange schon die Mängel gefühlt, welche die Erziehung als Wissenschaft in theoretischer und praktischer Hinsicht hat, und der gegenwärtigen Lage der Sachen zufolge haben musste. Rousseau, in der Vorrede zu seinem Emil, sagt: „Seit undenklichen Zeiten hat man gegen die allgemeine Verfahrungsart in der Erziehung ein Geschrei erhoben, ohne daß es sich jemand einfallen lässt, eine bessere vorzuschlagen.“ Allein Mängel lassen sich überhaupt leichter aufzeigen, als heben. Zu dem letztern wird offenbar mehr erfodert,

als bisher der Lage unseres empirischen pädagogischen Wissens zufolge geleistet werden konnte. Der bloße Augenschein bestätiget schon unsere Behauptung. Z. B. Rousseau schlug eine neue Verfahrungsart vor, und welchen allgemeinen Widerspruch hat er nicht gefunden; so wenig auch der tiefer liegende Sinn seiner Bemerkungen oft auch nur geahnet worden war. Welche Behandlung und Mishandlung hat nicht der arme Rousseau, von vielen seiner unberufenen sogenannten Revisoren, oft ganz unverdient, erfahren? Aber durch Erfahrung sollen wir weiser werden. Ehe wir über die Verfahrungsart bei der Erziehung einig werden können, müssen wir vorher über die Grundsätze, durch welche jene bestimmt werden soll, einig geworden seyn. Dieses kann gar nicht schwer seyn, es zu werden, wenn wir nur den einzig möglichen Weg, um zu jenen zu gelangen, nicht bloß gehörig einschlagen, sondern auch verfolgen. Sind wir also nur erst über die Grundsätze einig; so werden wir es über die Methode, über die Verfahrungsart bei der Erziehung sehr leicht werden können. Sie muß sich durch richtige Folgerungen aus jenen von selbst ergeben.

Aber wo sollen wir diese Grundsätze hernehmen? Aus der Erfahrung nicht. Wir wollen ja nicht wissen, wie und nach welchen Maximen man erzogen hat, sondern wie überhaupt erzogen werden solle und müsse. Jene aufzusuchenden Grundsätze sollen, wenn sie aufgefunden

seyn werden, nicht durch Erfahrung bestimmt seyn, sondern vielmehr jene bestimmen. — Aus einer sogenannten ErziehungsWissenschaft auch nicht; denn eine solche ist, nach den obigen Beweisen, unseres Wissens, noch nicht vorhanden. Und wäre sie es auch; so müssen sie ja als Gründe der Möglichkeit einer solchen Wissenschaft zu ihrer Wirklichkeit vorausgesetzt werden. Diese Grundsätze würden die ErziehungsWissenschaft, nicht aber die ErziehungsWissenschaft sie begründen. Sie können nicht durch sie, sondern müssen vor ihr, als allgemeingültig und nothwendig erwiesen werden. Sie können also auch nicht durch sie, sondern müssen vor ihr erkannt werden, und weil dieses nicht empirisch d. i. durch die Erfahrung möglich ist; so müssen sie nur a priori durch Philosophie wirklich erkannt werden. Wie? wird sich unten zeigen.

Gewöhnlich sucht man den Menschen zum Bürger zu erziehen, und vergisst hierüber die Erziehung zum Menschen. Sehr schön erklärt sich schon Rousseau über das Unschickliche eines solchen Verfahrens. „In der bürgerlichen Ordnung, wo alle Stellen bestimmt sind, muß jeder für die seinige erzogen werden. Verlässt ein für seine Stelle Gebildeter sie; so ist er für nichts weiter mehr geschickt. Die Erziehung ist nur insofern nützlich, als das Glück mit dem Berufe, den unsere Eltern für uns gewählt, übereintrifft; in jedem andern Falle

schadet sie dem Zögling, wärs auch nur durch die Vorurtheile, die sie ihm beigebracht hat." — „Man bestimme meinen Zögling für den Soldaten, für den Geistlichen, für den Stand der GesetzDiener; daran liegt mir wenig. Ehe die Eltern ihn zu etwas rufen, ruft ihn die Natur zum Menschseyn. Zu leben ist die Kunst, die ich ihn lehren will. Wenn er aus meinen Händen kömmt, wird er, das gestehe ich, weder Rechtsgelehrter, noch Soldat, noch Prediger seyn: sondern er ist nur Mensch. Alles was ein Mensch seyn muß, wird er im Nothfall so gut zu seyn wissen, als irgend wer; und das Glück wird ihn vergebens seine Stelle ändern lassen, er wird immer an seinem Platz seyn. Occupavi te fortuna atque cepi, omnesque aditus tuos intercluſi, ut ad me adſpirare non posſes!"

Ohne Zweifel liegt der Grund der Disharmonie zwischen der öffentlichen Erziehung, und der Natur des Menschen vorzüglich darin, daß die Erziehung mehr mechanisch als philosophisch betrieben worden ist. Man suchte etwas aus dem Menschen zu machen, ohne vorher erforscht zu haben, was der Mensch nach seiner Natur seyn und werden solle. Hierdurch ist es denn geschehen, daß die Cultur mit der Natur des Menschen in Widerspruch gerathen ist, — und immer mehr gerathen wird. Sollte uns hiemit die Natur nicht selbst einen lehrreichen Wink in Absicht auf die Zukunft haben geben wollen? Doch wir wollen hierüber Kant hören.

„Rousseau zeigt in seiner Schrift: über den Einfluß der Wissenschaften, und in der: über die Ungleichheit der Menschen, ganz richtig den unvermeidlichen

Widerstreit der Cultur mit der Natur des menschlichen Geschlechts als einer physischen Gattung, in welcher jedes Individuum seine Bestimmung ganz erreichen sollte; in seinem Emil aber, seinem gesellschaftlichen Contracte, und andern Schriften, sucht er wieder das schwere Problem aufzulösen: wie die Cultur fortgehen müsse, um die Anlagen der Menschheit, als einer sittlichen Gattung, zu ihrer Bestimmung gehörig zu entwickeln, so daß diese jener als NaturGattung nicht mehr widerstreite. Aus welchem Widerstreit (da die Cultur nach wahren Principien der Erziehung zum Menschen und Bürger zugleich, vielleicht noch nicht recht angefangen vielweniger vollendet ist) alle wahre Uebel entspringen, die das menschliche Leben drücken, und alle Laster die es verunehren, indessen daß die Anzeige zu den letztern, denen man desfalls Schuld giebt, an sich gut und als NaturAnlagen zweckmäßig sind, diese Anlagen aber, da sie auf den bloßen NaturZustand gestellt waren, durch die fortgehende Cultur Abbruch leiden, und dieser dagegen Abbruch thun, bis vollkomme Kunst wieder Natur wird — als welches das letzte Ziel der sittlichen Bestimmung der MenschenGattung ist." (Berliner Monatsschrift, JanuarStück 1786.)

Das ist die beste Apologie des Rousseau und der Natur! In einer Note wird zu den Bemerkungen ein treffendes Beispiel gegeben. Es heißt: „der Bildungstrieb erwacht eher, als ihn unsere durch den Gang der Cultur bestimmte Verfassungen zu befriedigen erlauben. Mit dem Steigen der Cultur muß dieses Misverhältniß immer größer werden; also auch die Laster, welche das menschliche Leben verunehren, müssen sich vermehren. Kurz, indem man den Menschen zum Bürger er-

ziehen will, vergisst man, daß er auch zugleich zum Menschen erzogen werden sollte. Hier kömmt die Natur mit der Cultur in Streit; aber der Fehler liegt nicht in der Natur, sondern in dem Unnatürlichen unserer StaatsVerfassungen."

Ich setze folgendes über das Ganze hinzu. Man kann sagen, wenn es bei der ehemaligen Erziehung Fehler war, daß man den Menschen bloß zum Bürger erziehen wollte, könnte man nicht vielleicht auf ein anderes Extrem gerathen, wenn man ihn bloß zum Menschen erziehen wollte? Und wirklich scheint Rousseau, welcher das erste so glücklich entdeckte, in das zweite selbst verfallen zu seyn. Eben dieses zeigt aber den entschlossenen kühnen Denker, welcher nicht fragt, was kann in gegenwärtiger Lage der menschlichen Dinge seyn, sondern was muß höheren Gründen zufolge seyn, und welcher, wenn es seyn sollte, um der erkannten Wahrheit willen, auch mit der Unmöglichkeit kämpfen würde. Es kann freilich seyn, daß er sich irrt, daß er das Ziel, wornach er strebt, nicht erreicht; aber es ist schon Ruhm für ihn, darnach gestrebt zu haben. In magnis voluisse sat est. — Indeß müsste der hier eintretende Fall des Irrthums, oder der Unmöglichkeit, den Forscher in eine sehr unangenehme Alternative setzen. Die gewöhnliche Erziehung wird, wie wir gesehn, immer mehr mit der Natur in Widerspruch gerathen. Wenn nun die ihr entgegengesetzte von Rousseau vorgeschlagene Erziehung zum Menschen, durch die Lage der Umstände nicht wirklich werden könnte; so würde folgen, daß wir ohne etwas Besseres zu erlangen, in einem nicht zu entscheidenden beständigen Kampfe begriffen wären. Auch Kant hat dieses gefühlt. Er schlägt eine Vereinigung

vor. Ihm zufolge soll der Mensch zum Menschen und Bürger zugleich erzogen werden. Aber wie, wenn dieses unmöglich wäre? Wie, wenn beide Erziehungen sich widersprechen sollten? So würde es wirklich seyn, wenn nicht eine gewisse Verbindung zwischen beiden Erziehungen vermittelst eines höhern Begriffs, durch welche sie beide bestimmt werden, statt haben sollte. — Eine solche aber muß nothwendig statt haben. Die Erziehung zum Menschen und Bürger können als zwei Arten durch den GattungsBegriff Erziehung überhaupt bestimmt seyn. Aus dem Wesen, d. i. dem Inhalt und Umfang des GattungsBegriffs, muß der der Arten abgeleitet werden. Also um zu diesem herabzusteigen, muß man vorher zu jenem hinaufgestiegen seyn. Hier wäre also ein nothwendiger Zusammenhang, der aber nicht eher erkannt werden kann, bis der Begriff des Einzutheilenden, der Begriff von Erziehung überhaupt, selbst gehörig entwickelt seyn wird. — Dann wird sich auch zeigen: ob wir den Menschen und Bürger aus dem Menschen heben, oder in den Menschen legen müssen, und wann man sagen könne: Erziehung als vollkommne Wissenschaft sey Natur.

Niemals gerathen die Erzieher unter einander in einen größern Widerspruch, als wenn bestimmt werden soll: was den Fähigkeiten der Zöglinge angemessen oder nicht angemessen sey. Was ein Rousseau für möglich hält, das hält ein Ehlers, Resewitz, Campe, Trapp für unmöglich *). Ihr Widerstreit ist schlechterdings endlos, so lange nicht bestimmt dargethan worden ist: „Was überhaupt dem Erzieher und dem Zögling dem Lehren-

*) S. Allgemeine Revision des Erziehungswesens S. 521.

den und dem Lernenden möglich oder unmöglich sey.'

Um aber dieses darthun zu können, müssen die Bedingungen, die der Lehrer in dem Lernenden voraussetzen muß, um lehren zu können, bestimmt aufgezeigt worden seyn. Gewöhnlich glaubt man, daß das Geschäft des Lernens und Lehrens, bloß durch menschliche Willkür geleitet werde. Man glaubt, man könne den Menschen ziehen, abrichten, wie man wolle. Um dieses wahrscheinlich zu machen, beruft man sich sogar auf die Erfahrung. „Plato, sagt einer unserer pädagogischen Schriftsteller, hat das Herz des Menschen geläutert, Lykurg seine Natur umgeschaffen." Allein es dürfte sich wohl unten zeigen: daß die Erziehung nicht so allmächtig sey, als sie hier erscheint, daß sie nicht weniger, als so viele andere Handlungen, nach Gesetzen der Nothwendigkeit bestimmt werde. Zwar werden wir finden, daß diese Gesetze zuletzt in unserer innern geistigen Natur gegründet sind, aber auch daß sie nichts weniger als willkürlich sind.

Solche Untersuchungen scheinen, ihrer bisher aufgezeigten eignen Wichtigkeit ungeachtet, auch wirkliches ZeitBedürfniß zu seyn. Wie sehr haben sich nicht die Vorstellungen über das Wesen unseres Gegenstandes geändert. Und täglich werden sie widersprechender. Wie nöthig mag es also nicht seyn, für sie einen WiedervereinigungsPunkt bei Zeiten aufzusuchen! Der Widerstreit menschlicher Vorstellungsarten über einen und denselben Gegenstand offenbart sich vorzüglich durch Vergleichung der zu verschiedenen Zeiten darüber gegebenen Urtheile. An sie wollen wir uns also auch hier halten, um jenen aufzuzeigen.

Xenophon sagt in seiner Kyropädie über die Erziehung der Perser: „Οι μεν δη παιδες εις τα διδασκαλεια φοιτωντες, διαγουσιν μανθανοντες δικαιοσυνην, και λεγουσιν οτι επι τουτο ερχονται, ωσπερ παρ ημιν οι τα γραμματα μαθησομενοι.“ — Ohne Zweifel ist dieses der älteste und gewöhnlichste Gesichtspunkt, weil es der leichteste ist. Und auch jetzt noch ist sein Einfluß sehr groß. Lernen nicht noch jetzt sehr viele Theologen und Juristen, ihre Theologie und Jurisprudenz u. s. w. ωσπερ οι τα γραμματα μαθησομενοι? — Ja ist das gewöhnliche Lehren nicht fast immer ein historisches Referiren? Und obgleich in dem Xenophontischen Gegensatz ein heller Strahl reinen Lichts hervorzuleuchten scheint; so ist es doch eben so wenig von ihm selbst, als von Andern bis zur Quelle verfolgt worden. Und eben dieses zeugt von der Schwierigkeit der Untersuchungen. Denn ohne Zweifel schließen wir mit Recht, je länger sich eine gewisse Wahrheit dem menschlichen Geist entzieht, je verborgener müsse sie selbst liegen.

Es scheint, als habe auf diese verborgenen Seiten Mercier in seiner kühnen Rede, die er am 3ten Sept. 1796 im Rath der 500 über die Professur der Sprachen hielt, aufmerksam machen wollen. „Die wahren Erzieher, sagt er, sind die Bücher! Professoren der politischen Oekonomie, der Gesetzgebung des menschlichen Verstandes. Diese Materien lassen sich nicht lehren; der für diese Kenntnisse geborne Mensch schwingt sich selbst zu ihnen empor, und die Leitung in diese Wissenschaften drückt den menschlichen Geist mehr nieder als sie ihn erhebt.“ Ohne Zweifel enthält diese Stelle viel Wahres; aber auch nicht weniger Wahrheit enthält folgende Rousseausche Bemerkung, welche ihr gleich-

wohl entgegengesetzt zu seyn scheint: „Unsere ersten Lehrer in der Philosophie, sind unsere Füße, unsere Hände, unsere Augen. Bücher also an ihre Stelle setzen, heißt nicht, uns raisonniren, es heißt, uns der Vernunft Anderer bedienen, es heißt, uns viel glauben, und niemals etwas wissen lehren.“

Wenn also Mercier das Selbstlehren zum Erlernen gewisser höherer Wissenschaften für nothwendig hält; so kömmt hierin mit ihm auch Rousseau überein. Beide erklären sich eben hierdurch z. B. gegen die ehemalige persische Erziehung und gegen jede andere, die ihr gleicht. Wenn der eine um zu diesem Zweck zu gelangen, das mündliche Lehren als unnöthig erkennt; so will der zweite das schriftliche Lehren, als dem eignen SelbstErkennen hinderlich, aufgehoben wissen. — Es dürfte sich unten zeigen, daß jeder dieser denkenden Männer, in dem Punkt, in welchem sie übereinstimmen, unsern Gegenstand von einer richtigen Seite aufgefasst habe. Beide kommen hierin überein, daß zum Lernen ein Selbstlehren vorausgesetzt werden müsse. Beide sind also nur in den vorgeschlagenen Mitteln, welche das Selbst Wissen befördern sollen, verschieden. Das Studium der todten Lehrer, das der eine empfiehlt, verwirft der andere wieder. — Und hiezu hat, wie es scheint, der eine so wenig Recht als der andere. Denn wäre das Lehren ein Mittheilen der Erkenntnisse, und hinderte, wie natürlich, dieses Mittheilen das eigne Selbstlehren, das eigne durch sich selbst Wissen; so würde es eben so wohl durch mündliche als schriftliche Mittheilung gehindert werden. — Wir bedürfen also eines höhern Standpunkts, um diese so verschiednen Ansichten und Urtheile gehörig zu beurtheilen, und zu vereinigen. Viel-

leicht dürfte sich alsdann zeigen, daß jener verschiedenen Mittel der Belehrung ungeachtet, nicht nur ein wirkliches SelbstLehren statt habe, und statt haben müsse, sondern auch, wie es statt haben könne.

Einer unserer neuesten philosophischen Schriftsteller sagt: „man lehrt, wenn man etwas angiebt, woraus der andere weiter lernen, folgern kann.“ Aber was heißt das: etwas angeben? Würde das, was hier angegeben werden soll, auch ohne dieses Angeben nicht haben zu unserer Erkenntniß kommen können? Und da dasjenige, woraus man durch Folgerungen weiter lernt, Grundsätze sind; so fragt es sich, was ist der letzte Grund dieser Grundsätze? — Sollte es historische Ueberlieferung seyn; so würden wir wohl begreifen, wie sie angegeben seyn könnten, aber nicht wie sie unsre Grundsätze, d. i. Grundsätze, nach welchen wir mit Zuversicht handeln könnten, wären. Sie wären für uns wahr, weil wir gehört hätten, daß sie wahr wären. Das Lehren führte nothwendig zum Glauben nicht aber zum SelbstWissen. — Sollten hingegen diese Grundsätze mit selbsteigner GeistesThätigkeit erkannte Grundsätze seyn; so würde sich wohl begreifen lassen, wie sie unsere Grundsätze seyn könnten. Auch würden wir ihre eigne Nothwendigkeit und die Nothwendigkeit der daraus richtig abgeleiteten Folgerungen sehr leicht erkennen; aber es würde sich nicht begreifen lassen, wie sie angegeben, d. i. von außen her durch Lehren mitgetheilt werden könnten. Soll nun aber dessunerachtet ein Lehren dieser Grundsätze möglich seyn; so ist nichts einleuchtender, als daß der Begriff des Lernens und Lehrens überhaupt anders bestimmt werden müsse.

IV.

Literarische Anzeigen.

Anaxagoreae Cosmotheologiae fontes indagavit Frider. Aug. Carus, Philos. D. et P. P. Lipf. 1797. 4.

Diese Schrift ist nicht nur wegen ihres Gegenstandes, sondern hauptsächlich deswegen interessant, weil sie durchgängig eigne Untersuchungen des Verf. enthält, und nicht so wie viele andere in diesem Fache auf Treu und Glauben aus neuern Schriftstellern ausgeschrieben, sondern aus alten Büchern als Quellen auf neue Art geschöpft ist; daher nicht seltne Abweichungen von den bisherigen Darstellungen.

Vorerst die Frage: was hat der Jonier behauptet und gelehrt? — Man muß dem Verf. Dank wissen, daß er hier rein-historisch ist, und die Ideen seines Helden rein und ohne Zusatz fast wörtlich dem Urheber nach erzählt, (dabei wird vorzüglich das Fragment bei Simplicius benutzt), daher auch Sprach-Erläuterungen nöthig waren, aus vor-anaxagoreischen Schriftstellern, um so historisch zu deduciren, was ihm Worte (die er nicht wie die ὁμοιομερειαι neu erfunden) bedeuten konnten, oder wie er ihre Bedeutung verän-

dert. Rec. war vorzüglich begierig zu sehen, wie Anaxagoras den Uebergang vom Νους zu den Homoiomerieen bezeichne; man findet das S. 8. „Παντα ην ὁμου, ειτα Νους ελθων αυτα διεκοσμησεν — sonst επελθων, oder ειτελθων. Wie lange hat man diesen Uebergang mit Worten gemacht! —

Dann die eigentliche Untersuchung, über die Quellen, aus welchen Anaxagoras Lehre geflossen. Der Verf. hat einen viel weitern Begriff von Quellen, als der gewöhnliche ist. Er unterscheidet innre, im Geiste des Erfinders, (psychologische und moralische), von äußern, die in seiner Erziehung, seinen Schicksalen, Lehrern, Vaterland oder Aufenthalt, Zeitalter und gleichzeitiger Cultur zu suchen sind. (Freilich kann die Unterscheidung innrer und äußrer Quellen nicht immer scharf gezogen werden.) Dabei die vorläufige Bemerkung: etiamsi certis vbique testimoniis probari nequeat, philosophum Clazomenium vel nonnulla sibi plane non aut ex parte tantum debuisse, vel omnibus isti. adminiculis, quibus e nostro judicio vti potuerat, vere etiam vsum esse, tamen negari nequit, maximis quibusque ingenii humani inuentis, quamuis hoc ipsos eorum auctores illustres fugerit, et suae et superioris aetatis impressa esse vestigia; etc. — und, zur Rechtfertigung seines Unternehmens, die Notiz: daß schon die Zeitgenossen des Klazomeniers die Frage über die Originalität seiner Ideen aufgeworfen. Es wäre zu wünschen, daß man sich eine gleiche Freiheit bei Untersuchung des Ursprungs alter vorzüglich religiöser (über die Menschen noch Gewalt habender) Systeme von jeher genommen, und immer den hermeneutischen Grundsatz, den der Verf. S. 3 aufstellt, befolgt hätte.

Bei Untersuchung der innern Quellen der Anaxagoreischen Ideen musste vor allem der Charakter (der intellectuelle sowohl als moralische) des Philosophen, der hier mit sichtbarer Wärme (doch nicht über die Geschichte hinaus) gehoben ist, in Betrachtung kommen. Sinnreich war es, dabei Perikles Charakter als den Abglanz seines Lehrers zu benutzen; (besonders, wenn man sich erinnert, was zu jener Zeit eines Philosophen Amt als Lehrer war). Die HauptQuelle der Anaxagoreischen Kosmologie ist wohl in seinen physikalischen Ideen zu suchen, von denen er ohne Zweifel allmälig erst in's Metaphysische übergieng. Die Stufen, über welche er zur Idee des Nus emporstieg, sind nach dem Verf. hauptsächlich folgende: 1) nahm er an, die Materie sey nicht entstanden, sondern ewig; 2) die Materie für sich selbst und ursprünglich sey unbeweglich; 3) in dem ursprünglichen Chaos haben die Elemente (στοιχεια) aller Dinge, an Zahl unedlich, gelegen; 4) diese Elemente (oder, wie er sie mit einem eignen Worte benannte, Homoiomereen), waren unveränderlich; 5) aus ihnen also konnten die Dinge nicht, wie Thales und andere frühere Philosophen meinten, durch Veränderung, sondern nur durch Trennung und Zusammensetzung gebildet werden; 6) da nun die Materie an sich selbst träg war, so musste die erste Ursache ihrer Bewegung außer ihr liegen, und eine Ursache seyn, die nicht selbst wieder physischen Gesetzen unterworfen war. („Cujusmodi vim, quae tot rerum genera et complecti, et separationem eorum concipere atque experiri posset, in tota natura nusquam Clazomenius sibi visus est reperire, nisi in summo vitae flore in omnibus animantium generibus conspicuo, in illa Mentis

infinita vi et ratione, quam omnibus illis virtutibus instructam a divina natura non ita multum distare ipse videtur quodammodo suspicatus esse.")

Der erste also unter allen griechischen Philosophen hätte Anaxagoras von der Idee der obersten Ursache alles Physische abgesondert, und sie reinintellectuell gedacht. Man wird desto mehr vielleicht begierig zu erfahren, ob er durch den Νους bloß die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Natur, την περι τον ὁλον κοσμον ταξιν, (auf welche er einen lebensatten Menschen tröstend verwiesen haben soll), personificirt gedacht, oder ob er sich unter demselben irgend ein persönliches Wesen vorgestellt, eine Frage, die ohne Zweifel für Anaxagoras selbst keinen Sinn gehabt hätte. Denn man irrt sehr, wenn man glaubt, daß die Philosophen jener Zeit solche Unterscheidungen gekannt haben. Daß er seinen Νους durch keinen Schematismus versinnlicht hat, ist begreiflich, da er ihn ganz rein und über das Materielle erhaben (αμιγης) dachte, denn daß er ihm eine ätherische Natur zugeschrieben, dünkt uns durch des Verf. Bemerkungen (S. 14) völlig widerlegt. Auch heißt der anaxagorische Νους erst bei spätern Schriftstellern δημιουργικος, κοσμοποιων u. s. w. Θεος hat ihn der Jonier selbst nicht genannt, ohne Zweifel, weil die Begriffe, welche zu jener Zeit an dies Wort geknüpft waren, mit der reinen Idee des Νους sich nicht vertrugen. — Auch diese Idee also, wie die meisten des Alterthums, müssen wir uns enthalten, mit unsern Begriffen zu berühren, die das Idealische so gerne in Wirklichkeit verwandeln. Aus der Sprach-Weise jenes Zeitalters muß die Bedeutung des Νους entwickelt werden, damit nicht unser Sprach-Gebrauch sie verfälsche. Nicht lange vor Anaxagoras fieng die griechische Prose an, sich zu bilden,

und in seinem Zeitalter erst kam zu Athen der Gebrauch, zu schreiben und zu lesen, auf. Anaxagoras selbst scheint zur Bildung der ungebundnen Rede mitgewirkt zu haben, und wenn es wahr ist, daß er einer der ersten gewesen, die Homer allegorisch auslegten, (S. 32), hat er selbst wohl auch prosaischer gedacht, als die frühern Philosophen. Daß er selbst seinen Nous dem Begriff der Götter entgegensetzte, ist aus manchem zu schließen; z. B. daß man ihn gegen Ende seines Lebens der Gottlosigkeit anklagte, daß ohne Zweifel sein Bei-Name (ὁ Nous) einer inuidiae populari den Ursprung verdankte; (der Verf. vermuthet, daß ein Komiker jenes Zeitalters diesen Bei-Namen zuerst ihm gegeben; — man erinnere sich an Aristophanes und Sokrates). Es wäre zu weitläuftig, dem Verf. in der historischen Entwickelung des Ursprungs dieses Begriffs (Nous) folgen zu wollen. Der Verf. zeigt unwidersprechlich, daß schon im frühern Sprach-Gebrauch die Keime aller Prädicate lagen, welche Anaxagoras dem Nous zugeschrieben.

Wir können nur noch kurz anführen, welche äußre Quellen der Anax. Ideen der Verf. untersucht. Es sind a) die Philosophie ausländischer Völker, b) Anaxagoras eigne Nation und National-Glaube, c) Seine Vorgänger in der Philosophie, die vaterländischen Philosophen vor ihm. Hier wird zugleich eine genauere — ihrem End-Punkte wohl zugeführte — Erörterung über Thales oft gepriesnen Theism oder Monotheism eingeschaltet.

Diese kleine Schrift kann noch überdies als ein Schatz einzelner trefflicher kritischer, philosophischer, und historischer, dem Geschichtsforscher nicht unwichtiger Bemerkungen gelobt werden.

Innhalt des ersten Hefts.

I. Ueber den Grund unsers Glaubens an eine göttliche WeltRegierung. Von Prof. Fichte. S. 1

II. Entwickelung des Begriffs der Religion. Von Herrn Rector Forberg. S. 21

III. Kritik der Pädagogik zum Beweis der Nothwendigkeit einer allgemeinen ErziehungsWissenschaft. Von Herrn Ritter. S. 47

IV. Literarische Anzeigen. S. 86

Anzeige von Druckfehlern
im 11ten und 12ten Heft, von 1797.

Die Note S. 208 fgg. ist vom Verf. d. Wissensch.
In derselben S. 210, Z. 1. l. vor, statt von
S. 211 Z. 6. l. Objecten, statt Ojecten
S. 275—2. l. nur, statt mir
S. 280—8. l. ergreifen, st. angreifen

Philosophisches Journal

einer Gesellschaft

Teutscher Gelehrten.

Herausgegeben

von

Johann Gottlieb Fichte

und

Friedrich Immanuel Niethammer

der Philosophie Doctoren, und Professoren zu Jena.

Achten Bandes Zweites Heft.

Jena und Leipzig,

bei Christian Ernst Gabler.

1798.

Innhalt des zweyten Hefts.

I. Transcendentale Ansicht der Theorie des Feuers. Von Herrn Candidat Sauer. S. 91

II. Allgemeine Uebersicht der neuesten philosophischen Litteratur. Fortsetzung. S. 128

III. Ueber Offenbarung und VolksUnterricht. Von Herrn Prof. Schelling. S. 149

I.

Transcendentale Ansicht der Theorie des Feuers.

1.

Deduction der LebensKraft.

Ein Product, welches nicht begriffen werden kann, ohne die Erkenntniß desselben im Producirenden vorauszusetzen, ist das Product einer vernünftigen Ursache. Ein solches Product kann nicht selbst Object des der producirenden Ursache vorschwebenden Zweckes seyn, denn die Erkenntniß desselben setzt ein Handeln voraus, das Handeln die Entwerfung eines ZweckBegriffs und der ZweckBegriff wird entworfen nach einem in der ver-

nünftigen Ursache liegenden und von ihr gefühlten Bedürfniß. Indem nun das Producirte einem solchen Bedürfnisse abhilft, so ist es nie selbst Zweck der Wirkung sondern Mittel der Erreichung des Zwecks, der sich nach dem innerlich empfundenen Bedürfnisse richtet.

Nun hat die Vernunft die Aufgabe zu lösen *): sich die Möglichkeit eines Products zu denken, das sich lediglich selbst Object des Zweckes seyn soll, das, wenn auch durch dasselbe die Existenz eines andern Products bedingt wäre, und also um dieser Existenz willen vorhanden zu seyn scheint, doch auch wieder in diesem Product sein eigenes Seyn bedingt findet, eben als ob es allein als der Zweck des Seyns alles übrigen anzusehen wäre. Indem nach der Möglichkeit eines solchen Products gefragt wird, wird die Anzeige der Gesetze verlangt, welche die dabei wirkenden Kräfte in Thätigkeit setzen. Jede Kraft im Zustande der Wirksamkeit gedacht, steht in dem' Verhältnisse der Causalität; es fragt sich daher: durch was für eine Causalität kann ein Product zu Stande kommen, das sich selbst Object des Zweckes seyn soll? — Diese Frage setzt die Beantwortung einer andern voraus, der: kann aus dem Producte auch auf die ihm angehörende Causalität geschlossen werden, so, daß wenn ich ein gewisses Product vor

*) Wie überhaupt die Vernunft zu dieser Aufgabe gelangt, darüber siehe Kants Kritik der teleolog. Urtheilskraft, I Abtheil.

mir habe, ich von demselben aus auf den ihm gemäßen Causalitäts-Begriff geleitet werde?

Das Product ist das Resultat, der nach gewissen Richtungen in Vereinigung wirkenden Kräfte. Mehrere Kräfte können nicht zweckmäßig auf einen gemeinschaftlichen Zweck wirken, ohne daß die vielfachen Kräfte nicht Einer Kraft, die das Ganze lenkt und unter sich hat, untergeordnet und nach Gesetz und Richtung jener Kraft wirksam wären; ohne eine solche Unterordnung würde Regellosigkeit und Verwirrung die Folge der gemeinschaftlichen Wirksamkeit seyn. Daher müssen alle andere Kräfte als Subalterne Einer Kraft unterworfen, durch sie auf einen gewissen, festen Punkt gerichtet seyn, und was dann bei dieser Vereinigung mannichfaltiger Kräfte in die Richtung der Einen zu Stande kommt, ist das Product. Könnten wir durch einen uns bis jetzt unbekannten Sinn die Tendenz dieser gesammten Kräfte anschauen, so würden wir die daraus hervorgehende Wirkung oder das Product noch vor seiner wirklichen Darstellung erkennen können, so wie man etwa die Fabrication des Wachskuchens vorhersehen könnte, wenn man die dazu determinirten Kräfte des Thieres, das instinctartig dieses Kunstwerk verfertigt, übernatürlich anzuschauen vermöchte. Aber ein solcher Kunstsinn ist uns versagt, wir sind nicht im Stande, den Gang der Kraft zu verfolgen, den sie nahm, ehe das Product ward, aber rückwärts vom Producte in seine Entste

hung ihrem Gange nachzuspüren, lehren uns Schlüsse der Vernunft; — denn das Product ist das Ebenbild der in Vereinigung wirkenden Kräfte, indem sie auf dem höchsten Punkt ihres Wirkens angelangt sind, die Erkenntniß des Products führt also die Erkenntniß der in gemeinschaftlicher Wirksamkeit stehenden Kräfte unmittelbar mit sich. Ich werde daher nie in Versuchung gerathen, NaturProducte mit KunstProducten zu verwechseln und etwa eine Uhr für das Spiel der freiwirkenden LebensKraft zu halten; denn eine vernünftige Ansicht dieses Dinges führt mich auf eine ganz andere Causalität als die der LebensKraft; ich erkenne darin den vernünftigen Geist wirkend auf einen vernünftigen außer dem Product liegenden Zweck. Eine genauere Zergliederung desselben wird mir sogar den Gang des dabei thätigen Geistes entdecken; indem ich von Theilen zu Theilen übergehe, werden sich mir die einzelnen Geisteskräfte enthüllen, die dabei beschäftigt waren. So schließe ich aus dem Producte des Dichters auf sein dichterisches Genie, auf die Größe der Einbildungskraft und Phantasie, aus dem Producte des Redners auf seine RednerTalente, auf seine Ueberredungs- und UeberzeugungsKunst. Das Bild des Malers stellt mir den Maler im Momente der Begeisterung selbst im Bilde dar, er war in diesem Augenblicke mit Leib und Seele selbst das, was das Gemälde ausdrückt, so wie bekanntlich der Schauspieler, wenn er seine Rolle gut darstellen will, sich selbst mit der Täuschung, als sey er

die Person, die er vorstellt, so lange hinhalten muß, bis die Rolle zu Ende ist.

Also das Product trägt das Bild seiner Causalität an sich und ich kann diese vollkommen erkennen, wenn der vollkommnen Erkenntniß des Products nichts im Wege steht.

Aus dem (nicht todten sondern lebendigen) Begriff Ich bin wird eine große Menge von GeistesHandlungen abgeleitet, die als ein für das gemeine Auge verborgenes Convolut verschiedener Thätigkeiten in demselben enthalten sind; eben so muß aus dem deutlich gedachten Begriffe eines Products, das sich selbst Zweck ist, eine Menge von VorBegriffen deducirt werden können, die zusammen den Begriff selbst constituiren und auf die jenem Producte zu Grunde liegende Causalität führen.

Ein Product, das sich selbst Zweck ist, enthält eine Zweckmäßigkeit, die sich bloß und allein auf das Product selbst beschränkt. Harmonie, Gesetzmäßigkeit und Zusammenstimmung des Mannichfaltigen in Einem sind Eigenschaften an ihm, die sich aus der Anschauung des Products selbst ergeben, ohne Bezug auf eine äußere Absicht, etwa auf einen nützlichen Gebrauch, zu dem das Product bestimmt wäre, ihm anhangen und die Folge der natürlichen Entwicklung des Products aus sich selbst zu seyn scheinen. Die Anschauung desselben

verräth nichts mangelhaftes, nichts halb oder unvollkommen dargestelltes, nichts, das auf weitere Wirkungen der Kraft, die es hervorbrachte, schließen ließe, indem sie sich bei der gegenwärtigen auf künftige Wirkungen etwas vorbehalten zu haben schien, hier nur Andeutungen und Hinweisungen auf jene gegeben hätte, sie scheint sich ganz in ihr erschöpft, ausgewirkt und sinnlich dargestellt zu haben. Darum steht das Product selbst so frei und unabhängig von allem Fremdartigen und außer ihm Liegenden, von allen weitern Aeußerungen derselben Kraft da, mit einer Vollständigkeit, die um ihrer selbst willen vorhanden ist, gleichsam als letztes Machwerk einer Kraft, die dem Product allein angehört, ihm allein ihre Wirksamkeit aufopferte. Die Anschauung eines solchen Products würde unstreitig den Begriff eines Products, das sich selbst Zweck ist, bei sich führen. Und die Causalität, die ein solches Product zu Stande brachte? — Dieses enthält eine sich auf das Product allein beschränkende Zweckmäßigkeit.

Die Zweckmäßigkeit selbst setzt eine Ursache voraus, die den Grund derselben in sich schließt und eine Absicht, zu welcher sie von der producirenden Ursache in das Product gelegt worden ist. Grund und Absicht dieser Zweckmäßigkeit müssten also, so wie diese selbst, sich ebenfalls bloß auf das Product beschränken, folglich die dabei wirksame Causalität in doppelter Rücksicht ausschließend dem Product angehören und zwar

1) in Rücksicht des Grundes ihrer Wirksamkeit. Frei und abgesondert von allem steht das Product als Zweck für sich da, an dem ich nichts vermisse, von dem ich nichts hinwegnehmen und zu dem ich nichts hin usetzen kann ohne es zu destruiren, das seyn und bleiben muß wie es ist, wenn es ein Ganzes für sich seyn soll; es muß daher einer Causalität seine Entstehung verdanken, die auch nur frei und abgesondert für sich da steht, sich in ihrer Wirkung für das Product allein bestimmte, weder vor noch nach ihm etwas weiteres gewirkt zu haben scheint, da uns die Anschauung des Products auf nichts weiteres führt und man nicht sieht, wie sie außerdem noch wirken könnte, es müsste denn die Hervorbringung ganz ähnlicher Producte seyn. Sie brachte zu Stande, was nur sie allein konnte, und stellte es so dar, als wenn sie ihre ganze Kraft daran gewendet hätte und ihr zu andern Wirkungsarten nichts weiter übrig geblieben wäre. Sie ist eine Kraft, die nur zur Erklärung der Entstehung des vorliegenden Products hinreicht, von der man geneigt ist zu glauben, daß, wenn sie außerdem noch etwas hervorzubringen vermöchte, es nur nach dem Typus des gegenwärtigen Wirkens geschehen könnte, denn keine ihr zukommende Eigenschaft bleibt uns in ihr zurück, die sie nicht in einem vollständigen, für sich bestehenden, Producte vollständig entwickelt hätte. *)

*) Sie unterscheidet sich dadurch von der Causalität des VernunftWesens. Diese geht nur stufenweise von Thätigkeit

2) In Beziehung auf die Absicht ihrer Wirksamkeit. Diese ist im sich selbst bezweckenden Producte nur auf das Product allein gerichtet, und unterscheidet es auch dadurch vom Kunst- oder Vernunft-Producte, dessen Zweck jedesmal außer dem Producte liegt, und seine Causalität von der Causalität des im Kunst-Producte thätigen, vernünftigen Geistes. Sie bringt etwas hervor, das sich selbst beabsichtigt, die Vernunft-Causalität etwas, das Mittel für eine außerhalb des Productes liegende Absicht ist. Sie ist sich ihrer Thätigkeit bewusst und entwirft sich den Plan, eine Idee dieser Thätigkeit, diese Idee ist dann selbst der Zweck ihrer Wirksamkeit der Form nach, die Realisation derselben der materiale Zweck, und das Product, das diese Realisation befördert, das Mittel der Erreichung des Zwecks, der in der Idee und also außer dem Producte liegt. Einen vernünftigen Zweck haben, heißt daher etwas, das dem Geiste ideal vorschwebt, in der Wirk-

zu Thätigkeit über, und steigt von niederen zu höheren Kraft-Aeußerungen auf, sie kann nie in ihren einzelnen Wirkungen ihre ganze Wirksamkeit ausdrücken, sich folglich auch nie mit Einemmale vollkommen darstellen, sie zeigt sich nur so weit als ihre jedesmalige Wirkung reicht, diese reicht nicht weiter als der Zweck-Begriff, den sie eben aufgefasst hat, dieser aber ist bei weitem noch nicht der letzte, sondern die Stufen-Leiter zur Ausführung höherer Zwecke, daher sie mit Erreichung der Einen Absicht schon Hand an die andere legt und mit der Vollendung der Einen That das Beginnen einer andern ins Auge fasst.

lichkeit darstellen, oder die Idee in Realität verwandeln; das Product, das einem dabei unter der Hand zum Vorschein kommt, kann deßhalb nicht selbst Object des Zweckes seyn, es ist nur das Materiale der Verwandlung, gleichsam die Brücke, die vom Idealen zum Realen überleitet und so bald wieder abgeworfen werden kann, als man im Felde des Realen angelangt ist. Der Geist führt etwas nach einem gewissen bestimmten Plane aus, welches ihm nur auf dem mühsamen Wege des Producirens zum realisirten Zwecke werden kann. Die Zweckmäßigkeit des Products besteht nun in der Uebereinstimmung dieses Products mit dem vor ihm liegenden Zwecke und der dadurch möglichen Erreichung desselben. Die Absicht ist also auf den intendirten Zweck gerichtet und geht weiter als das Product.

Da nun das Product, das sich selbst Zweck ist, nicht geistigen Ursprungs, d. h. nicht nach einem vernünftigen Plane bearbeitet seyn kann, so wäre es planlose Wirkung einer ohne alles Bewusstseyn thätigen Kraft, folglich vom Producte des Zufalls wohl schwerlich verschieden; der Zufall aber wirkt gänzlich blind und ohne alle Absicht, kann also auch kein Product zu Stande bringen, das sich selbst Zweck wäre; und so fand sich denn, daß eine Causalität, deren Absicht bei ihrer Wirkung sich auf das bloße Product beschränkt, ein widersprechender Begriff ist, wenn es nicht eine Causalität giebt, die, da sie ohne Bewusstseyn, aber doch zweckmäßig, nur nicht auf äußere Zwecke

wirkt, der Geisteskraft das Zweckmäßige und der Macht des Zufalls, der absichtlos wirkt, das Unabsichtliche abborgt, das Mittel zwischen beiden hält und etwas unabsichtlich zweckmäßiges hervorbringt, also zwar ohne alle Absicht wirkt, aber darum mit Absicht zu wirken scheint, weil Zweckmäßigkeit im Producte gefunden wird, deren Absicht man jedoch nicht über das Product hinaussetzen kann, weßhalb man sie in das Product zu setzen genöthigt ist.

Aber wie läßt sich eine Kraft denken, die eine Zweckmäßigkeit in ein Product legt, um welche es ihr selbst, da sie bewußtlos ist, nicht zu thun seyn konnte?

Als Kraft geht sie aus, worauf alle Kräfte ausgehen, auf Thätigkeit; ohne einen ihr zu Grunde liegenden Stoff, auf welchen sie ihre Thätigkeit überträgt, kann sie nicht thätig seyn. Diese Thätigkeit aber übt sie, als bewußtlose Kraft, ohne alle Absicht aus. Gleichwohl ist Zweckmäßigkeit der Charakter des durch sie zu Stande gekommenen Products! Dies ist nur bei einer Determination ihrer Thätigkeit auf eine gewisse, gesetzliche Art des Wirkens, die die Natur dieser Kraft selbst ausmachen müßte, denkbar. Sie hat einen abgemessenen Umfang der Art und Weise, wie sie sich äußern kann, dieser Umfang von Aeußerungsfähigkeit schließt zugleich die Gesetze der wirkenden Kraft in sich, daher die am Product zu bemerkende Zweckähnlichkeit und Einheit

des Ganzen. Die Kraft selbst ist schon ursprünglich zu dieser Einheit prädestinirt, und als solche ergreift sie den ihr dargebotenen Stoff; außer diesem Stoffe bedarf es nun keiner weitern Anstalten mehr, sie ist sich selbst genug, wirkt was sie kann, trägt auf ihn ihre volle Kraft-Anlage über, und man kann sicher rechnen, daß mit dem Ende ihrer Wirksamkeit auch das Product geendigt und vollendet da steht. Sie hat einen gewissen geschlossenen KreisGang, den sie nicht überschreitet und in welchem sie von einem Punkt ausgeht bis zu einem gewissen andern, von welchem die ganze Wirkung wieder auf den zurückgeht, bei welchem sie ausgegangen war. Dabei verschmäht sie jede fremde Beihülfe und Mitwirkung, weil dieses das Maß ihrer einmal mechanisch bestimmten Thätigkeit überfüllen und der Zweckmäßigkeit des Products hinderlich seyn würde. Als eine Kraft, die nach einem festgesetzten Ziele wirkt und bloß dadurch in Thätigkeit geräth, daß ihr ein Stoff dazu dargeboten wird, und nun keines weitern Triebwerks bedarf, folglich zu ihrer Thätigkeit nicht von außen bestimmt wird, sondern sich selbst dazu bestimmt und mit dem Geiste außer dem zweckmäßigen der Wirkung, auch noch die SelbstBestimmung und Zurückwirkung auf sich selbst (nur ohne alles Bewusstseyn) gemein hat, heißt ihre Thätigkeit Leben und sie selbst ist eine lebendige und ihr Product belebende Kraft — Lebenskraft.

II.

Wirkung der LebensKraft auf das organische Product.

1. Diese Kraft wird an der Spitze mancher andern Kräfte stehen, die mit ihr in Gemeinschaft wirken aber nach Gesetz und Richtung jener, die sich als Haupt- oder PrimKraft charakterisirt, wenn durch ihre gemeinschaftliche Zusammenwirkung ein Product realisirt werden soll.

2. Diese PrimKraft als erste Ursache eines Products, dem Zweckmäßigkeit ohne einen äußern Zweck zukommt, wird gegen den zu verarbeitenden Stoff ihre Thätigkeit so äußern, als wenn sie außer diesem Product nie weiter etwas produciren, bloß für die Darstellung dieses Products ihre Kräfte aufbieten wollte. Sie wird mit ihrer gesammten Kraft sich an das Product anlegen und da kein Grund ist, warum sie in die Eine Richtung mehr Intensität von Thätigkeit übertragen sollte als in die andere, (denn dies würde eine absichtlich wirkende Kraft voraussetzen, die hier nicht statt findet, und ein Product zur Folge haben, das auf geistige Zwecke angelegt ist;) so wird ihr Nisus gegen alle Seiten und Dimensionen gleich stark seyn. Diese Richtung werden auch ihre Subalternen nehmen und das Schema der ganzen Wirkungsart wird seyn ein Punkt, der in alle Dimensionen gleiche Strahlen auswirft.

(Das Schema der geistigen Wirksamkeit, die, auf die Realisation des außer dem Product liegenden Zweckes gerichtet, ihre Tendenz nur auf die Wirklichmachung dieses Zweckes, d. h. ausschließungsweise nur gegen Eine Richtung äußert, ist das Ziehen einer geraden Linie, die zwei entgegengesetzte Punkte mit einander vereinigt. Die ganze Kraft wirft sich gleichsam in den Begriff des Zwecks, der äußerlich realisirt werden soll, und aus ihr treten nur diejenigen Subalternen hervor, die dieser Darstellung behülflich sind, alle übrigen Kräfte treten vor den bei gegenwärtiger Wirkung in Thätigkeit gesetzten zurück, und sind für sie so gut als gar nicht. Die erstere Kraft hingegen setzt alle ihre Vermögen zugleich in Thätigkeit, strebt bei ihrer, keiner einzelnen Tendenz vorzugsweise günstigen Wirkung gegen alle Richtungen und wirkt so als ein strahlender Punkt, der sich überall hin gleich stark ausbreitet und, wo er wirkt, mit der ganzen Fülle seiner Thätigkeit zugegen ist. — — Sie ist eben desshalb eine reale, die GeistesKraft hingegen nur eine ideale Kraft. Diese vermag den vorhandenen Stoff nur zu modificiren, jene, die noch stärker auf ihn einzuwirken scheint, wird auch eine andere Art der Modification gegen ihn ausüben.)

3. Der PrimKraft gegen über finden wir die von ihr zu modificirende Materie, die den Stoff für das Product enthält. — Diese Materie muß von allen Seiten angezogen, modificirt, verarbeitet werden und

sich rings um die PrimKraft als ihren MittelPunkt sammeln und anlegen.

4. Durch die PrimKraft erhalten die Subalternen Leben und Wirksamkeit, Fähigkeit, die gröbere Materie zu modificiren. Nun wird jede dieser Kräfte wirken, was in ihrem Vermögen steht. Diese Kräfte, unter sich selbst verschiedenartig und mannichfaltig, werden verschieden auf die Materie wirken, alle werden auf dieselbe Materie, auf dieselben Theile und Theilchen der Materie wirken; dadurch muß die Wirkung selbst verschiedenartig, heterogen, sich widersprechend werden, statt der Modification, die verlangt wurde, erhalten wir Auflösung, Zerreibung, wohl gar Verflüchtigung der Theile.

5. Dieser Widerspruch wird gehoben, wenn man sich den Einfluß der PrimKraft auf die übrigen Kräfte so denkt, daß bei aller Verschiedenheit der Wirkung jener Kräfte dennoch eine zu einem Ganzen zusammenstimmende Wirkung aller Kräfte zu Stande kommt, indem das, was jede ParticularKraft einzeln leistet, mit der Wirkung aller Uebrigen zu einem harmonischen Ganzen sich vereinigt und der PrimKraft ein Bildungs-Vermögen beiwohnt. Die Materie müßte also bildsam gedacht werden und ihre Modification wäre Bildung. Diese Bildung wäre möglich, wenn zwar Verschiedenheit der wirkenden Kräfte ihrer Aeußerung nach,

aber Congruenz derselben ihrer Totalität nach statt findet.

Jede der einzelnen Kräfte ist verschieden und wirkt verschieden von allen übrigen, aber sie erhält von der PrimKraft eine Lenkung, die aus der vereinigten Wirkung aller ein harmonisches, zu einem Product sich eignendes Ganzes bildet, und das Vermögen jener Kraft, ihren Subalternen eine auf Zusammenstimmung wirkende Richtung zu geben, wäre das BildungsVermögen.

6. Die erste Thätigkeit, die dieses BildungsVermögen auf die zu bildende Materie ausübt, wird Anziehung materieller Theile nach gewissen unter sich bestehenden VerwandtschaftsGesetzen derselben seyn. Materie wird nicht nur angesammelt und zusammengehäuft werden, sondern selbst unter sich in eine ihr gemäße, haltbare Verbindung treten; Trennung fremdartiger, Vereinigung homogener Theile, Mischung verwandter, Auflösung zusammengesetzter, Absonderung überflüssiger und Herbeischaffung nahrhafter Theile werden HauptGeschäfte dabei seyn.

Nun hat die WirkungsSphäre der PrimKraft gegen alle Richtungen eine gleiche Stärke und Intensität, die Materie wird sich daher auch von allen Seiten ringförmig um sie sammeln und dicht um sie herum eine Cruste bilden, die der PrimKraft die Fähigkeit, weitere

Bildungen anzusetzen raubt und in ihrer weiter strahlenden Wirkung aufhält, weil sie sie verhindert, durch die schon gebildete Materie hindurch zu dringen und auf die Hervorbringung neuer Bildungen zu wirken.

7. Allein mit der Ansetzung gebildeter Materie dehnt sich auch die bildende Kraft aus und mit Erweiterung der Bildungen erweitert sich auch die Sphäre der Kraft. Anfänglich vor aller Bildung hatte sie nur die Tendenz sich auszubreiten, mit der Bildung selbst breitet sie sich wirklich aus und erfüllt die Richtungen mit ihrer Gegenwart, in die sie vorhin gleichsam nur, ihre Richtung andeutende Strahlen geworfen hatte. Sie durchdringt also die Ansätze, in denen sie einmal wirksam war, der Ueberfluß von Kraft, der ihr zu neuen Bildungen übrig ist, wirkt von da weiter auf die Ansetzung und Aneignung anderer materieller Theile, die das Product zusammensetzen; und so ist sie mit Vollendung des Products im ganzen Producte allgegenwärtig und allregsam.

8. Die erste Kraft, die wir oben an die Spitze aller Uebrigen setzten, musste als eine von einem Punkt aus in alle Dimensionen gerichtete Kraft gedacht werden; in diese Dimensionen wirkten, von ihr hingerissen, auch die ihr untergeordneten Kräfte; die ganze vollendete Bildung war ein Resultat, der sich über das ganze Product erstreckenden und in ihm allwirksamen Kräfte.

Aber so wie sie über das ganze Product hinwirken, so wirken sie auch über die Theile des Products. Wie die PrimKraft im ganzen Product sich thätig bewies, so muß sie auch im Einzelnen wirken, als ein in alle Richtungen strahlender Punkt, der um sich wie um einen gemeinschaftlichen Mittelpunkt modificirte Kreise bildet; sie muß im Kleinen nach denselben Gesetzen wirken, nach denen sie im Großen wirkte. Da nun kein Theil der Materie gedacht werden kann, in dem nicht ein Funke jener Kraft vorhanden wäre, der sich seine eigene kleine Welt, in der er lebt und wirkt, bildet, und im kleinen das ist, was das Product im Großen, so besteht die ganze Bildung aus einem Aggregat kleiner, für sich bestehender Bildungen oder gebildeter Sphären, welche wieder kleinere Sphären unter sich enthalten u. s. w. — —

Dies giebt den Begriff der Organisation, und jene PrimKraft besitzt nicht nur Bildungs- sondern auch OrganisationsVermogen; oder vielmehr das BildungsVermögen selbst ist vollständig gedacht OrganisationsVermögen, und die Kraft, die wir oben unter dem allgemeinen Begriffe der LebensKraft kennen lernten, wirkt auf ein organisches Product als organische Kraft nach Gesetzen der Organisation. Sie ist nach dem bisher Gesagten eine reale, von einem Punkt aus strahlende, bildende, allregsame und im Product sich

reproducirende, sich selbst bestimmende Kraft, die der SprachGebrauch mit Recht Lebenskraft nennt.

Wir sehen hier noch einmal auf das durch sie hergestellte Product zurück und fragen: ist dieses Product ein solches, das sich selbst Object des Zweckes ist, wie es oben verlangt wurde?

Das ganze Product läßt sich am besten unter dem Begriffe des spielenden Mechanismus auffassen. Die Materie hat weder Absicht auf die Kraft, noch diese Absicht auf die Materie, und doch kommt etwas Geordnetes, eine Einheit selbst in der Mannichfaltigkeit zu Stande. Nur spielend gegen einander sich verhaltende Kräfte können so etwas bewirken. Der Begriff Spiel drückt die Wirkung mannichfaltiger Kräfte aus, die in Vereinigung etwas hervorbringen, was sie selbst nicht beabsichten, worin aber für das anschauende Subject Zweckmäßigkeit liegt. Was zu Stande kommt, ist allemal zufällig in Rücksicht auf die Kräfte; denn eigentlich war es bei ihnen nicht auf das Product, sondern auf Aeußerung ihres Charakters, auf Thätigkeit, abgesehen; aber harmonisch in Rücksicht auf den, der das Spiel dieser unter sich selbst harmonischen Kräfte von außen wahrnimmt. Mechanisch wirken diese Kräfte, insofern sie ein gewisses Ziel haben, bis wohin sie sich erstrecken, und wo dann ihre Wirkung aufhört, und das Product sich schließt, — einen determinirten Gang,

der die Gesetze der Wirkung in sich enthält und allen möglichen Verwirrungen und Verwicklungen dieser Kräfte unter sich vorbeugt; daher die auf das Product beschränkte Zweckmäßigkeit des Products.

Anmerkung 1.

Mit dem organischen Producte oder dem Producte der Lebenskraft hat die größte Aehnlichkeit das aesthetische KunstProduct. Denn auch dieses halten wir für ein Spiel der unabhängig vom freien Willen, gleichsam mechanisch wirkenden NaturKräfte, und nur in sofern ist es ein Product des Genie's. Alle Producte des Genie's sind eigentlich Resultate der sich selbst überlassenen und nur in so weit vom Willen regierten NaturKräfte, als man diese Regierung selbst nicht gewahr wird, wobei sich das vernünftige Subject ganz leidend zu verhalten und dem ungestörten Einflusse dieser Kräfte hinzugeben scheint.

Anmerkung 2.

Dichter und Redner, wenn sie von der Gottheit im Bilde sprechen, pflegen sich zu ihrer Versinnlichung lieber des Begriffs vom Leben als vom Geiste zu bedienen. Der Geist ist ein eingeschränktes, einseitiges Wesen und seine Thätigkeit nur auf einen Punkt gerichtet; aber wo Leben ist, da ist Allwirksamkeit, Allge-

genwart der Kräfte; die schicklichsten Attribute für die Gottheit!

III

Wirkung der Lebenskraft im positiven und negativen Zustande des organischen Körpers.

Die Lebenskraft mit den ihr untergeordneten Kräften organisirt die ihr durchaus entgegengesetzte Materie, die wir uns als rohen, trägen und der Einwirkung widerstehenden Stoff zu denken haben. Daher die Nothwendigkeit, zwischen der immateriellen Lebenkraft und dem durchaus materiellen Stoffe MittelKräfte anzunehmen, die weder durchaus Materie noch durchaus immateriel sind, das Vermögen besitzen, die Materie zu modificiren, auf sie thätig zu seyn, und die Capacität, sich der Einwirkung der Lebenskraft auf sie hinzugeben, und leidend gegen sie zu verhalten.

Drei verschiedene Arten der Zubereitung der Materie zum organischen Producte entdecken uns eben so viele, verschiedene OrganisationsKräfte, die unter der Leitung der Lebenskraft die Materie zum organischen Producte bearbeiten.

1. Trennung, Scheidung, Auseinanderwirrung der klumpenartig zusammenhangenden, dichten, materiellen

Theile. — Diese geschieht durch eine penetrable, ausdehnende, locker machende Kraft — man nennt sie Wärme.

2. Die zur weitern Verarbeitung losgemachten und ausgedehnten Theile treten nun wieder unter sich nach gewissen Verwandtschafts-Gesetzen in ordentlichen Gestalten zusammen, gehen genaue chemische Verbindungen ein, geben dem Producte Form, Ansehen von innerm und äußerm Leben nach dem Gesetze der Assimilation. — Das dazu dienliche, assimilirende, formende Wesen heißt Licht.

3. Ueberflüssige und keiner Assimilation fähige Theile werden weggeschafft, nahrhafte, feinere, die Organisation befördernde, flüssige Theile herbeigezogen, treten zwischen die dichtere Materie ein und geben ihr Weichheit, Zartheit und Nahrung bringende, circulirende Säfte; diese Function verrichtet die ein- und ausströmende Luft.

Licht, Wärme und Luft sind die höchsten Priesterinnen im großen Tempel der Natur, die ersten Repräsentanten der Lebenskraft und haben um die Darstellung des organischen Products das größeste Verdienst.

Indem sie gemeinschaftlich auf die Materie wirken, treten sie nothwendig unter sich selbst in eine genauere Verbindung und wirken in dieser Verbindung mit größerer Energie; indem sie den Stoff zubereiten und assimiliren, werden sie unter sich selbst

assimilirt und machen nun eigentlich nur eine Kraft aus, ein wahres Biotikon, das das Product zur Reife bringt. So wirken sie bis zu einem gewissen Grad auf Wachsthum und Vollendung des Products; und so weit ist ihre Wirkung positiv. Aber wird nun die Lebenskraft mit diesen Subalternen aufhören zu wirken, nachdem sie bei diesem Grade angelangt ist? — Sie wird natürlich fortwirken, aber von jenem Grade an als ihrem culminirenden Punkte in eine entgegengesetzte Wirkungsart übergehen, sie wird allmählig dasjenige selbst wieder aufreiben, zerstören, was sie im positiven Zustande zusammensetzte, belebte und zur Reife brachte, was sie dort organisirte, wird sie hier desorganisiren und wenn sie vorher ein Biotikon für das Product war, nun im negativen Zustande des Körpers als Phlogiston auf dasselbe wirken, und am Ende Tod und Zerstübung der das Product ausmachenden Materie mit sich führen.

Der natürliche Gang unserer Untersuchung leitet uns hier auf die Annahme eines Phlogistons, das uns über seine wahre Eigenschaft und Bestimmung keinen Augenblick in Ungewissheit lässt, und eben darum auch nicht als bloße Hypothese, sondern als nothwendige Ansicht der im negativen Zustande des Körpers negativ wirkenden LebensKraft zu betrachten ist *). Es ist die Lebens-

*) Und vor dem sogenannten Phlogiston, mit dem man bisher eine Lücke in der NaturWissenschaft auszufüllen sich gedrun-

Kraft selbst im Geschäfte der negativen Wirkung, oder Wärme, Licht und Luft in Verbindung, indem sie auf die Zerstörung des Körpers wirken.

Dieselben Bestandtheile des Phlogistons sind aber auch in der freien Atmosphäre verbreitet, denn von ihr strömten sie in das Product ein und wurden dann zu seinem Phlogiston; also liegt eigentlich in der Atmosphäre selbst ein Phlogiston, das sich von dem im Körper befindlichen durch nichts unterscheiden dürfte, als durch die weniger energische Verbindung seiner Bestandtheile unter sich. Man kann daher Eines dem Andern entgegensetzen und das außerhalb des Körpers in der Atmosphäre befindliche, zum Gegensatze des im Körper befindlichen, Antiphlogiston nennen.

gen sah, auch das voraus hat, daß man sieht, wie es in den Körper hineinkommt; denn mit demjenigen, was man gewöhnlich dafür hält, möchte es dem, der nach seinem Ursprung fragt, wohl eben so gehen, wie es jenem Indianer gieng, als er eine Bouteille mit Ale öffnen, und alles Bier in Schaum verwandelt herausdringen sah. — Auf die Frage, warum ihn dies so in Erstaunen versetze, erwiederte er: Ich wundere mich gar nicht darüber, daß es herausgeht, sondern wie ihrs habt hineinkriegen können. Ein solcher dürfte sich wohl auch nicht eigentlich darüber wundern, wie es wieder zum Vorschein kommt und in flammender Gestalt heraustritt, sondern wie mans hat hineinbringen können.

Das eigenthümliche Geschäft des Phlogistons ist Zerstörung des Körpers; dasselbe muß also auch das Antiphlogiston thun, wenn es mit dem Körper in Berührung kommt. So wie überhaupt durch Intensität des Phlogistons die Zerstörung beschleunigt werden muß, so muß dieses auch durch Intensität des Antiphlogistons geschehen. Diese Intensität würde es dadurch erhalten, daß es mit dem Phlogiston selbst zu einer Function sich vereinigt und dann beide eine wirkende Kraft zusammen ausmachen. Die Frage ist daher: wie geschieht dieser Zusammentritt?

Das Phlogiston des Körpers ist gebunden im Körper, das Antiphlogiston gebunden in der Atmosphäre; beide befördern daher nur langsam die Zerstörung. Würden sie in einen freien Zustand versetzt, so würde wahrscheinlich dadurch ihr Zusammentritt bewerkstelligt, und ihr Geschäft dann schneller und besser von statten gehen.

Um sie aus dem gebundenen in einen freien Zustand zu versetzen, müßte es ein vermittelndes Princip geben, das sie aus dem gebundenen Zustande befreite, und durch diesen Uebergang aus dem einen in den andern Zustand ihre Verbindung unter sich selbst herstellte.

Dieses Princip müßte entweder im Körper oder in der Atmosphäre zu suchen seyn, und es würde sich da selbst in keinem andern als gebundenen Zustande befin-

den können. Ist es aber gebunden, so wäre wieder ein Princip zur Aufhebung dieser Verbindung erfoderlich, das wohl auch von aller fernern Verbindung nicht frei seyn dürfte; und so führt uns die Aufsuchung jenes vermittelnden Princips immer weiter zur Aufsuchung anderer, die uns eben so wenig befriedigen als das erste, weil sie auch nur in Verbindung mit fremden Stoffen gefunden werden können.

Wir wenden daher, um uns nicht tiefer in Schwierigkeiten zu verwickeln, unsere Aufmerksamkeit auf den organisirten Körper und versuchen, ob wir nicht in ihm einen Grund der Möglichkeit finden, uns die Befreiung jenes Princips von einer Verbindung zu denken, die seiner Wirksamkeit auf obige ZerstörungsMittel im Wege steht.

Der Körper ist im Zustande der negativen LebensWirkung. Das Phlogiston, das in ihm liegt, war schon von dem Momente des negativen Zustandes an als Phlogiston thätig; und leitete unmerklich den Proceß ein, der der Existenz des Dinges ein Ende machen sollte; es wirkte von Stufe zu Stufe, und mit der fortgesetzten Wirkung veränderte sich vieles im Körper. Er verlor immer mehr von den Eigenschaften, die er hatte, als die LebensWirkung positiv war; Gesundheit, Form, Glanz, innere Structur wurden zerrüttet. In diesem Zustande wird nun auch das, was von außen den Kör-

per afficirt, auf eine, seiner Art ihn im positiven Zustande zu afficiren entgegengesetzte Art auf ihn einwirken. Was dort positiv wirkte, wird hier negativ wirken und was dort belebte, wird hier den Untergang befördern.

Wir nehmen daher an, in diesem Zustande des Körpers geht etwas aus der Atmosphäre auf den Körper über, (das wohl auch im positiven Zustande auf ihn übergegangen seyn möchte, nur vielleicht in einer andern Gestalt, unter andern Verbindungen und wie es nicht anders seyn konnte, mit einem entgegengesetzten Erfolge im Körper) und tritt mit ihm, vermöge einer nähern Verwandtschaft zu ihm als zu der Atmosphäre, in Verbindung. Diese nähere Verwandtschaft selbst würde es nicht haben oder es würde sich nicht so mit ihm verbinden, wie es sich verbindet, wenn es nicht zugleich eine Verwandtschaft zu dem Processe, in dem gegenwärtig der Körper begriffen ist, hätte. Daß es in seiner jetzigen Gestalt mit dem Körper zusammentritt, zeigt an, daß es zur Verstärkung seines Processes beiträgt; und so finden wir an ihm ein neues, unerwartetes Beförderungs-Mittel der negativen Lebens-Wirkung. Wir sehen es daher als einen Gehülfen des Phlogistons an, der mit ihm sich zu gleichem Geschäfte vereinigt. Indem dieses Etwas von der Atmosphäre sich losreißt und in den Körper übergeht, ist es nicht nothwendig, daß es sich unmittelbar mit dem Phlogiston selbst verbindet,

weil es gleiche Function mit ihm hat; in seinem Geschäfte kann es ihm auch bloß mittelbar durch eine Verbindung mit den Theilen des Körpers behülflich seyn. Eben durch diese Verbindung würde es das Phlogiston im Körper frei darstellen und durch seine Trennung von der Atmosphäre, in der es bisher gebunden war, den Uebertritt des Antiphlogistons zu dem nun auch frei gewordenen Phlogiston befördern und dadurch ihre gegenseitige Verbindung vermitteln. Und so ist dieses vermittelnde Princip nicht bloß Leiter des Zusammentritts zweier, sich gegenüberliegenden Zerstörungs-Mittel, wozu wir es oben bedurften, seine eigene Verbindung mit dem Körper läßt sich nicht begreifen, wenn es nicht selbst an dem Zerstörungs-Processe Antheil nimmt.

Wir waren oben ungewiß, ob wir das vermittelnde Princip, das wir bedurften, in den Körper oder in die Atmosphäre setzen sollten; eine genauere Ansicht des Processes, in dem gegenwärtig der Körper begriffen ist, ließ es uns in der Atmosphäre finden; und dadurch, daß es in diesem Zustande mehr Neigung zum Uebergang auf den Körper hatte und sich mit dessen Theilen wirklich verband, ward auch die Verbindung beider Phlogistons unter sich vermittelt: also sie ward vermittelt nach Gesetzen der Wahl-Verwandtschaft.

Da dieses vermittelnde Princip im negativen Zustande des Körpers eine so große Rolle spielt, und wei-

ter hinaus wohl noch ferner spielen dürfte, so möchte man begierig seyn zu wissen, was für ein Geschäft dieses Princip in dem vorausgehenden positiven Zustande zu besorgen hat. Daß es auch zur Erhöhung jenes Zustandes das Seine beitragen wird, ist im Allgemeinen voraus zu erachten. Aber auf welche Art wird und kann es geschehen? — Wir nahmen oben an, daß so wie die Materie, so auch die das Product constituirenden Kräfte, sich gegenseitig anziehen, verbinden, in eine Kraft zusammentreten, und dadurch ihrer Wirkung auf das Product eine neue Stärke verleihen; aber ein Mittel dieses Zusammentrittes und der Verstärkung kannten wir nicht. Es war nur bei ihren in einander laufenden Geschäften höchst wahrscheinlich, daß sie nicht bloß neben einander, sondern auch verbunden mit einander gemeinschaftlich wirkten. Ob sie unter sich selbst ohne weitere Vermittelung in diese verstärkte Gemeinschaft treten könnten oder nicht, blieb unausgemacht. Das in der Luft befindliche Princip, das Antiphlogiston und Phlogiston zusammen leitet, giebt uns nähern Aufschluß hierüber. Es mag wohl auch das Bindungs-Mittel der verschiedenartigen Bestandtheile des Fluidums seyn, welches den Körper zur Reife bringt; und nicht nur durch diese Verbindung, sondern auch durch Einfluß seiner eignen sich ihm mittheilenden Kraft, der Wirkung, die dieses Fluidum ausübt, ihre volle Stimulanz und Energie geben; und so wie es hier die Zerstörung des Products beschleunigt, dort die Reife des

Products befördern. Das Erste thut es durch Bindung der Bestandtheile des Fluidums, das zweite durch Entbindung dieser Bestandtheile vom Körper, dem sie adhärirten, und unmittelbare Wirkung auf die Theile des Körpers. So gienge nun alles seinen gehörigen Gang: die Kräfte werden, wie sie einmal angefangen haben zu wirken, fortwirken, und die Auflösung des Products unvermeidlich nach sich ziehen. Dies war es auch, was sie sollten; das Werk, das sie zusammensetzten, sollten sie wieder in natürlicher Stufenfolge aufreiben, zerstüben und in das große Magazin fortführen, woraus es genommen war und wo alles LebensFähige und LebenWirkende sich sammelt und zu neuen Bildungen ansetzt.

IV.

Letzter negativer Zustand des organischen Körpers, Verbrennung desselben, und Entstehung des Feuers.

Außer dem bisherigen, auf dem natürlichen Wege vor sich gehenden ZerstörungsProcesse ließe sich ein noch schnellerer und wirksamerer gedenken, wenn es möglich wäre, daß die mannichfaltig in einander wirkenden Kräfte noch näher unter sich vereinigt würden, noch concentrirter gegen einander wirken könnten. Es ist zu vermuthen, daß das vermittelnde Princip auch dazu beitragen, und, — nachdem es die Theile des Körpers ge-

sättigt, aber von ihm noch eine gewisse Quantität übrig ist, — durch diesen Ueberfluß von neuem eine Verbindung, und zwar mit den Stoffen, mit denen es vorher verbunden war, den Phlogistons eingehen, und so dem Ganzen eine veränderte Gestalt geben werde.

Phlogiston wäre dann nicht bloß mit Antiphlogiston, das Princip mit den Theilen des Körpers verbunden, sondern das Princip verbände sich wieder rückwärts mit Antiphlogiston und Phlogiston zugleich; und verstärkte hier eben so ihre beiderseitigen Wirkungen, wie es oben im positiven Zustande die Wirkung des Fluidums überhaupt verstärkte. Die verstärkte Kraft der beiden Phlogistons erstreckte sich auf die KörperTheile, diese, schon gesättigt vom Princip, werden nun auch für die Einwirkung der durch ihr SättigungsMittel herbeigeführten Stoffe empfänglicher seyn, alles wird sich gegenseitig anziehen und intensiv verstärken, weil nun alles unter sich in innigere Verwandtschaft tritt.

Dieser Zustand der Uebersättigung muß doch wohl mit einer Erscheinung verknüpft seyn, die wir in dem bloßen SättigungsZustande, wo alles seinen naturgemäßen Gang ging, nicht wahrnehmen konnten, weil hier der ganze Proceß eine andere Wendung nimmt, und viel beschleunigter und verstärkter vor sich geht. Die Erfahrung nennt sie Verbrennung; und Phlogiston und Antiphlogiston verbunden mit dem Uebermaße des ver-

mittelnden Princips im übersättigten Zustande, Feuer. Dem vermittelnden Princip selbst giebt die Chemie den Namen SauerStoff. Durch ihn erhält erst Phlogiston und Antiphlogiston seine ätzende, flüchtig zerstörende Kraft und nur als diese ätzende Kraft ist es Feuer; welches von der hellen oft von den verbrennlichen Theilen gefärbten Flamme, die dabei zum Vorschein kommt, und aus der Befreiung der LichtMaterie und der Verflüchtigung materieller Theile zu erklären ist, — wohl unterschieden werden muß.

Mit dieser Darstellung vergleichen wir noch die beiden Theorien des Verbrennens nach dem phlogistischen und antiphlogistischen System, zeigen ihre Unzulänglichkeit, und versuchen dann, durch das bisher Gesagte ihren Mängeln abzuhelfen. Zuerst die Darstellung dieser Systeme selbst und zwar

I. Die Theorie des Verbrennens nach dem phlogistischen Systeme.

„Der brennende Körper selbst ist die Quelle des „Feuers und die dazu erfoderliche reine Luft nur die „Veranlassung zur Entwickelung desselben. Der Stoff, „der dem entzündlichen Körper die Brennfähigkeit ertheilt, ist das Phlogiston (gebundenes Feuer, gebundener Licht- und WärmeStoff). Wird nun ein Körper, der mit diesem Phlogiston versehen ist, hinläng-

„lich erhitzt, so wird durch die ExpansivKraft des Wär„meStoffs das Zusammenhangen der körperlichen Theile „geschwächt und daher die Affinität der KörperTheil„chen zum Phlogiston geringer; jetzt wird die Affinität „der respirabeln Luft gegen den BrennStoff überwie„gend und so der Zusammenhang des BrennStoffs mit „den körperlichen Theilen ganz aufgehoben und folglich „das Phlogiston ganz frei gemacht. Da nun die den „Körper umgebende reine Luft es nicht so geschwind, als „es frei wird, wieder binden kann, so zeigt sich dann „ein Theil desselben als freies Feuer durch Hitze und „Licht und bewirkt so das Phänomen der Entzündung „des Körpers; hierdurch wird den nächst anliegenden „Theilen wiederum eine höhere Temperatur mitgetheilt „und so dauert beim Zutritt reiner Luft das Verbren„nen der Körper bis zu ihrer gänzlichen Zerstörung fort. „Je reiner die Luft ist, desto mehr entwickelt sich auf „einmal, folglich desto lebhafter muß das Verbrennen „seyn; durch die fortdauernde Aufnahme des Brenn„Stoffs wird die respirable Luft endlich gesättigt und „dadurch in StickGas oder phlogistisirte Luft, worin „kein Körper weiter verbrennt, verwandelt *).

Man hat diese Theorie ganz befriedigend gefunden bis auf den Punkt, daß die respirable Luft in StickGas

*) Diese so wie die folgende Darstellung ist aus einer bis jetzt ungedruckten Schrift.

verwandelt würde, denn ein kleiner, unbedeutender Versuch, den man nach der Verbrennung mit der verwandelt seyn sollenden Luft vornahm, bewies, daß gar keine Luft, phlogistisirte so wenig als dephlogistisirte, sondern ein gänzlich lüftleerer Raum übrig geblieben war. Es musste daher auch die sonst so sinnreiche Annahme des Leicht Stoffs, aus dem man sich das Schwererwerden des Körpers und Leichterwerden der Luft erklären wollte, aufgegeben werden. Uebrigens aber müsste das Phlogiston ein viel zusammengesetzterer Stoff als bloß Wärme- und LichtStoff seyn, wenn man sich daraus allein das Phänomen des Feuers sollte erklären können. Irrig ist es überhaupt, wenn man das Feuer unter der Definition der leuchtenden Hitze aufstellt. Verbrennung nicht HitzeErregung, Entzündung nicht Erleuchtung ist der HauptGesichtspunkt, von dem man bei einer wahren Ansicht desselben ausgehen muß. Das Feuer ist im eigentlichsten Sinne Ursache der Verbrennung; aber diese ist unmöglich ohne eine scharfe, angreifende, ätzende Kraft, die dem Phlogiston erst durch den Zutritt des SauerStoffs zukommt. In dieser seiner wahren Eigenschaft zeigt sich das Feuer selbst beim ätzenden LaugenSalz, wo der eigentliche Bestandtheil, dem jenes Salz seine ätzende Kraft verdankt, Feuer ist.

Nach der Erklärung des Phlogistikers tritt Wärme-Stoff von außen zu WärmeStoff von innen, und Wär-

meStoff + WämeStoff = WärmeStoff. Wie aber ein verstärkter WärmeStoff zu LichtStoff, Entzündung und Verbrennung zu Wege bringen könne, ist schwer zu begreifen.

II. Thorie des Verbrennens nach dem antiphlogistischen Systeme.

„Die einzige und allgemeine Quelle des Feuers bei „dieser Operation ist SauerStoffGas. Dieses „wird beim Verbrennen durch den brennenden Körper „zersetzt; es stehen nämlich die Theile desselben bei einer „höhern Temperatur in einer größern Verwandtschaft „mit dem SauerStoff als dieser mit dem WärmeStoff, „folglich verbindet sich nach den bekannten Regeln der „Affinität der SauerStoff mit dem brennenden Körper „und so wird der WärmeStoff frei und zeigt sich mit „leuchtender Hitze. Diese Hitze erhöht aufs neue die „Temperatur der anliegenden Theile und vermehrt sol„chergestalt die Affinität derselben gegen den Sauer„Stoff. So brennt der Körper fort bis er zerstört ist „oder bis kein SauerStoff mehr da ist; daher verbrennt „in einem geschlossenen Raum nur eine bestimmte Menge „von dem brennbaren Körper, und desto mehr und schnel„ler, je reiner das Gas ist" ꝛc. ꝛc.

Der Wahrheit kommt diese Hypothese darum etwas näher, weil sie zur möglichen Erklärung der Verbren-

nung einen dritten Stoff annimmt, der sich von der reinen Luft absondert und mit dem brennbaren Körper verbindet, den SauerStoff, ohne den die Verbrennung nicht erklärt werden kann und der der vorigen Hypothese mangelte, dafür aber lässt diese einen andern Erklärungsgrund weg, das Phlogiston, welches die vorige Hypothese hatte. SauerStoff und WärmeStoff allein sollen alles erklären. Indem sich ersterer mit dem Körper verbindet, wird letzterer frei, und zeigt sich als Feuer. Bloß dadurch also, daß der SauerStoff sich von ihm losreißt, zeigt sich dieser nun auf einmal als Feuer. Das Wunder dieser Erscheinung fiel zu sehr in die Augen, als daß man es nicht gefühlt, und zur Compensation noch einen LichtStoff im Körper, gleichsam ein modificirtes Phlogiston, das man mit dem WärmeStoff in FeuerGestalt sich verbinden ließ, angenommen hätte: Allein auch hier gerieth man in den Fehler des Phlogistikers, daß man statt brennender Hitze, leuchtende Wärme, höchstens leuchtende Hitze erklärte und auch nur zu erklären bemüht war, weil man einmal von einem unrichtigen Begriffe dessen, was Feuer sei, ausgegangen war. Man hätte um so eher die Unvollständigkeit dieser Hypothese bemerken sollen, da man nie in Erfahrung bringen konnte, daß eine Luft bloß dadurch, daß WärmeStoff aus ihr frei wird, Feuer giebt, welches doch unzähligemal geschehen müsste; und daß in keiner andern als der bloßen SauerStoffLuft, eine Verbrennung vor sich geht, welches doch in

jeder künstlichen GasArt, die WärmeStoff enthält, dadurch möglich seyn müsste, daß man diesen frei macht. Aber vergebens wartet man auf eine der Natur noch nicht genugsam abgelauerte künstliche Behandlung derselben, um aus ihnen den WärmeStoff in Gestalt des Feuers zu entwickeln.

Schon dies und die Erfahrung, daß in einer Luft, die sehr viel SauerStoff enthält, die Verbrennung am leichtesten und geschwindesten von statten geht, hätte die Chemiker darauf führen sollen, daß der SauerStoff eine größere Rolle beim Verbrennen spielt, als die, sich bloß mit den brennbaren Theilen zu verbinden, damit der WärmeStoff frei werde. Offenbar muß dadurch mehr SauerStoff frei werden als sich in dem Augenblick mit den KörperTheilen verbinden kann, und die Frage: was für ein Geschäft hat der noch übrige, freie SauerStoff? ist von der äußersten Wichtigkeit. Wir glaubten ihm dieses dadurch anzuweisen, daß wir annahmen, er geht noch mit Phlogiston, und Antiphlogiston als seinen vorigen VerbindungsStoffen, eine besondere Verbindung ein, die dann auf einmal der Sache eine ganz andere Gestalt giebt und die so sehr zusammengesetzte Verbindung verschiedener Stoffe ausmacht, die bei einem so verwickelten Geschäfte, als die Verbrennung selbst seyn muß, zu erwarten war. Daher denn auch die darauf gebaute Theorie selbst verwickelt und gekünstelt scheinen dürfte, aber für ein Phänomen, das selbst gekünstelt

und verwickelt und der Ausbruch der mannichfaltigsten Verbindungen ist, nicht anders ausfallen konnte.

So wäre also der SauerStoff der Stoff, der nicht nur Phlogiston und Antiphlogiston verbindet, sondern auch das phlogistische mit dem antiphlogistischen Systeme und ihre gegenseitigen Vertheidiger mit einander. Keine der beiden Theorieen erklärt was sie soll, Entstehung des Feuers. Nimmt man aber beide zusammen, und schmelzt sie in Eine um, so giebt uns dann diese Umschmelzung selbst, ohne höhere Ableitung, Anlaß zu ihrer Berichtigung und Ergänzung, und die daraus hervorgehende Theorie hätte dann schon das günstige Vorurtheil für sich, daß sie nur Umschmelzung und Ergänzung der bisherigen ist. Entstehung des Feuers geschähe nach ihr auf folgende Art.

Atmosphäre — verbrennlicher Körper
Antiphlogiston — Phlogiston

verstärkte Hitze.

SauerStoff — verbrennliche Theile des Körpers

Sättigung des Körpers mit SauerStoff.

Zerstörungsproceß.

SauerStoff — verstärkte Hitze

Uebersättigungszustand

Feuer.

II.

Allgemeine Uebersicht der neuesten philosophischen Litteratur.

(Fortsetzung.)

In der Reihe von Abhandlungen, welche unter dieser Aufschrift allmälig erschienen sind, habe ich untersucht, ob eine Philosophie der Erfahrung überhaupt möglich sey? Ich werde jetzt vom Allgemeinen zum Einzelnen herabsteigen, und, damit zu den allgemeinen Bestimmungen allmälig die besondern hinzukommen, dieselbe Untersuchung in Ansehung der einzelnen BestandTheile der Erfahrung unternehmen Die Resultate der Untersuchung werden diese Blätter enthal-

ten. Nur einige allgemeine Betrachtungen noch, acht ich nützlich, vorauszuſchicken.

I.

Was man weiß, muß man ganz und durchein wiſſen; es giebt kein halbes Wiſſen, oder vielmehr, ein halbes Wiſſen iſt gar kein Wiſſen. Von dieſem Satze muß man ſich überzeugt, ſich mit ihm gleichſam durchdrungen haben, um mit Erfolg an einer reellen Erweiterung der Wiſſenſchaften zu arbeiten, oder auch nur verſtehen und beurtheilen zu können, was Andre in dieſer Rückſicht unternehmen oder unternommen haben.

Wer nur dieſen Satz feſt ins Auge gefaſſt hat, wird ohne Bedenken auch die Folge davon zugeben, nämlich, daß wir ganz und durchein nichts wiſſen können, als was durch dieſes Wiſſen ſelbſt erſt zu Stande kommt, d. h. nur was eine lediglich ideale Exiſtenz hat. Wem dies nicht deutlich iſt, erinnere ſich an die Mathematik, und frage ſich, welcher Eigenheit ſie wohl den alten Ruhm der Gewiſſheit und der Evidenz zu verdanken habe, und er wird von ſelbſt finden, daß es einzig und allein die Idealität ihrer Objecte iſt, was ihr den Rang über alle andre Wiſſenſchaften gegeben hat. Dagegen blicke er in das wilde Chaos metaphyſiſcher Streitigkei-

ten, die von jeher geführt wurden, ohne je ein Ende zu erreichen, und die, unzähligemal niedergeschlagen, gleich einer vielköpfigen Hyder immer wieder aufleben. Darauf überlege er, was er wohl, wenn es ihm darum zu thun wäre, jenen Streitigkeiten auf immer ein Ende zu machen, am ehesten versuchen müsste; und er wird ohne Bedenken sich selbst antworten: die Methode der Mathematik allgemein zu machen*).

Nichts anders aber, als ein solcher Versuch ist es, was man neuerdings in der Philosophie unternommen hat. Ein solcher Versuch ist nicht etwa nur möglich, er ist bereits angestellt. Wie es vor demselben in der Philosophie ausgesehen, ist bekannt; — (der Syncretismus von idealistischer und realistischer Philosophie war der übel verhüllteste Skepticismus, es bedurfte nur eines Aenesidemus, um ihn in seiner ganzen Blöße darzustellen;) — wie es nach demselben aussehen wird, wird künftig die Geschichte der Philosophie, (die von diesem Augenblick an als beschlossen anzusehen ist) erzählen.

*) Ich brauche wohl nicht zu erinnern, daß hier nicht von der mathematischen Methode, wie man gewöhnlich redet, d. h. von einer Nachäffung der bloßen äußern Form der Methode der Mathematik die Rede ist. — Diese ist in Bezug auf die Sache außerwesentlich, und wenn von dieser allein die Evidenz abhienge, so ließen Spinoza's oder Wolfs Systeme nichts zu wünschen übrig.

Das negative Verdienst dieses Versuchs, (den Janus-Tempel in der Philosophie geschlossen zu haben), ist das geringste. Indem man nur den metaphysischen Frieden erringen wollte, hat man, wie es immer geschieht, wenn man nur keck und tapfer den Kampf besteht, mehr als nur das erobert; man hat den Weg zu den größten Entdeckungen in den höhern Wissenschaften, der bisher nur ein Fußpfad war, zum allgemeinen gebahnt, man hat allen Wissenschaften eine höhere Sphäre dem menschlichen Geist selbst neue Schwungfedern gegeben.

II.

Wenn man nämlich sich fragt, was auf diesem Wege aus unsern Wissenschaften werden, und in welche Universal-Wissenschaft sie endlich sich alle auflösen werden, so ist die Antwort darauf: in eine universelle Mathematik. Dagegen wird, wie leicht vorauszusehen, eingewendet werden, daß nicht jedes Object Gegenstand einer mathematischen Construction seyn könne; woran man auch ganz recht hat, wenn man darunter geometrische Construction versteht. Allein — nichts ist, was nicht der Zahl fähig wäre, sagt Leibnitz schon, und in diesen wenigen Worten lag der Keim seiner Erfindung der höhern Analysis. Denn was anders ist durch diese Erfindung bewerkstelligt worden, als

Zurückführung aller Construction auf Construction durch Zahl — Zurückführung aller äußern Anschauung auf innre, kurz Verallgemeinerung des Idealismus der Analysis. (Die geometrische Methode der Alten, und der Neuen, die ihr anhangen, ist in der Mathematik, was der Realismus; die analytische Methode, was der Idealismus in der Philosophie ist; es könnte wohl eine Dritte aus beiden geben, die am Ende die herrschende werden wird). Wenn aber die ganze Mathematik zur Analysis erhoben wird, so ist evident, daß nichts, was nur Gegenstand des Wissens (im strengsten Sinne) ist, außerhalb ihres Umkreises fallen kann, denn wenn der Raum nur Form der äußern Anschauung ist, so ist dagegen die Zeit Form der Anschauung überhaupt, alles was ist, ist eine Function der Zeit, selbst Qualitäten, (die man bisher als des Calculs unfähig ansah), lassen sich als Geschwindigkeiten construiren, und so wird man, wenn erst die Analysis selbst eine Erweiterung gewonnen hat, die nicht ausbleiben kann, bald kein anderes als mathematisches Wissen kennen, und der transcendentale Geist, der in der Mathematik zuerst seinen Ursprung nahm, wird so zu seiner Quelle zurückkehren.

III.

Daß nun, wenn diese Methode allgemein werden wird, aller Empirismus in den Wissenschaften aufs

hören müsse; (nicht als ob man alsdann aufhören würde, Erfahrungen anzustellen, sondern, weil, was noch Object des Experimentirens ist, nicht Object des Wissens ist, und was Object des Wissens ist, aufgehört hat, Object Experimentirens zu seyn;) leuchtet eben so klar ein, als daß die Mathematik zu der Evidenz ihrer Sätze aller Erfahrung entbehren könne. Damit aber zum Voraus eingesehen werde, wie weit sich die Sphäre transcendentaler Erkenntniß erstrecke, und damit nicht von einzelnen unpassenden Beispielen Einwürfe gegen unsre Behauptung hergenommen werden, lasset uns vor allen Dingen untersuchen, ob das ganze Gebiet der Erfahrung, oder ob nur ein Theil, und welcher Theil desselben in den Umkreis der Wissenschaft κατ' ἐξοχην falle? — (Wissenschaft κατ' ἐξοχην heisse die Universal-Wissenschaft, in welche alle transcendentale Erkenntniß endlich sich auflösen muß).

Anmerkung.

Noch immer wiederholt die große Sippschaft der Halbköpfe, zu welchen sich die noch größere der Ignoranten als Arriere-Garde gesellt: „Philosophie und Erfahrung leben im Zwist, diese scheue die Verschwisterung mit jener, jene lehre, wie man dieser entbehren könne.“ Ueber das Letztere etwas zu sagen verlohnt sich der Mühe nicht; über jenen Gegensatz zwischen Philosophie und Erfahrung überhaupt also nur so viel!

Welchen Begriff von Philosophie mögen doch diese Menschen voraussetzen? — Ohne Zweifel den ihrigen, und insofern haben sie recht, daß — ich will nicht sagen die Erfahrung, sondern der gemeinste Verstand in ihr sich nicht mehr erkennt. — Philosophie und Erfahrung waren sich (wie schon der Name Metaphysik anzeigt) in Ansehung ihres Objects entgegensetzt. Dieser Gegensatz ist verschwunden. Das Object der Philosophie ist die wirkliche Welt. — (Was über die wirkliche Welt hinausliegt, ist Idee, d. h. nicht Gegenstand der Speculation, sondern des Handelns, insofern also Object einer künftigen Erfahrung, (aber doch immer der Erfahrung), etwas das in der Wirklichkeit realisirt werden soll.) —

Daß nun Philosophie kein anderes Object habe, als die Erfahrung auch, werden bei weitem die meisten utiliter acceptiren, wenn man damit sagen will, daß Philosophie Erfahrung werde; aber es könnte auch umgekehrt kommen, nämlich, daß Erfahrung Philosophie würde, und damit freilich wäre Jenen nicht gedient.

Es könnten sich nämlich Philosophie und Erfahrung der Identität ihres Objects unerachtet durch die ganz entgegengesetzte Ansicht desselben unterscheiden; Erfahrung z. B. könnte das Object in seinem Seyn, Philosophie in seinem ursprünglichen Werden

betrachten, und ſo wäre jener Gegenſatz wieder hergeſtellt.

Daß nun gegen Erhebung des Empiriſmus zu Philoſophie die gemeinſten aller gemeinen Naturen ſich empören, iſt in der Ordnung; von ihnen iſt hier nicht die Rede — (wozu auch ihre MondKälber ans Tageslicht ziehen, an denen höchſtens der litterariſche John Bull oder das InvalidenCorps der Litteratur ſich ergötzt?) — es iſt von ſolchen die Rede, die gegen die Möglichkeit jener Erhebung philoſophiſche Zweifel hegen, die durch vorläufige Unterſuchung jener Möglichkeit und die Gränzen derſelben gehoben werden können.

IV.

Zum Gebiet der Erfahrung rechnet man die Natur auf der Einen, und die Geſchichte auf der andern Seite; es iſt ſchon anderwärts bemerkt worden, daß dieſe Eintheilung der Eintheilung in theoretiſche und praktiſche Philoſophie entſpreche. Es müſſte alſo eine Philoſophie der Natur, und eine Philoſophie der Geſchichte geben. Als das Dritte aus beiden müſſte man Philoſophie der Kunſt, (worinn Natur und Freiheit zuſammentreten,) hinzufügen. Ob es nun eine Philoſophie der Natur, der Geſchichte, und der Kunſt gebe, ſoll im Detail hier unterſucht werden. Ich mache den Anfang mit der Philoſophie der

Geschichte; auch aus dem Grunde, weil mir bis jetzt keine tiefer gehende Kritik der Möglichkeit einer solchen vor Augen gekommen ist.

A.

Ist eine Philosophie der Geschichte möglich?

Satz: Es ist keine Philosophie der Geschichte möglich.

Dieser Satz ist erweislich dadurch etwa, daß man zeigt, es finde sich in dem Begriff der Geschichte ein Merkmal vor, das jener Combination widerspreche; es ist also nöthig, zu fragen: was man sich überhaupt mit dem Begriff der Geschichte denke?

Der Etymologie nach ist Geschichte, Kenntniß des Geschehenen. Sie hat also zum Gegenstand nicht das Bleibende, Beharrliche, sondern das Veränderliche, in der Zeit Fortschreitende. Aber die Sphäre, die wir durch diese Bestimmung beschreiben, ist für den gemeinen Begriff der Geschichte noch unendlich zu weit, wir werden also an einzelnen Beispielen eine engere Begränzung des Begriffs: Geschichte, aufsuchen müssen.

Die Natur ist der Inbegriff alles Geschehenden, und qualificirt sich dadurch zum Object der Geschichte.

Gleichwohl ist nicht jede Begebenheit in der Natur historischer Art. Zwar finden wir NaturBegebenheiten in den Annalen der Geschichte verzeichnet: so spricht man darinn von der allgemeinen Fluth, von ErdErschütterungen u. s. w. Allein es ist leicht einzusehen

1) Daß alle diese Begebenheiten nicht als Naturerscheinungen, sondern, als Naturerfolge, die den Menschen als NaturWesen mit betroffen haben, in die Geschichte aufgenommen werden. So mag zwar die Erscheinung eines HaarSterns in einer Chronik aus barbarischem Zeitalter figuriren, in eine Geschichte gehört sie nicht, als insofern sie Einfluß auf die Handlungen damals lebender Menschen gehabt hat; insofern mag der Geschichtschreiber von den Meteoren reden, die man als Vorboten von Cäsars Tode angesehen, oder von der Mondsfinsterniß, die Columbus auf Hispaniola prophezeite.

2) NaturBegebenheiten können ihre Aufnahme in die Geschichte überhaupt nur der Unwissenheit der Menschen verdanken. Denn wenn sie z. B. auffallende Meteore u. dgl. zu erklären gewusst hätten, hätten sie nicht geglaubt, daß sie Vorboten seien künftiger Schicksale; oder warum werden die alltäglichen NaturBegebenheiten nicht in der Geschichte erwähnt? Hätte der erste Mensch die Geschichte des ersten auf der Erde verlebten Tages erzählt, gewiß hätte er diese Geschichte mit

dem prächtigen Schauspiel des SonnenAufgangs, (wie wir mit den Hervorgang der Welt aus dem Chaos) eröffnet. Oder wenn Eines jener ephemerischen Insecten, die am Morgen entstehen, und am Abend vergehen, die Geschichte seines Lebens hinterließe, wird es nicht den Lauf dieses Gestirns historisch erzählen? — Also: Begebenheiten, die man periodisch regelmäßig wiederkehren sieht, gehören nicht in die Geschichte, auch wenn man die Regel dieser Wiederkehr nicht einsieht (denn man setzt sie voraus); wie viel weniger also, wenn man sie einsieht! — (Daraus erhellt zum Voraus: daß die Geschichte nicht in periodischen Cirkeln gehen kann, wie Mendelssohn glaubte, sondern daß sie fortschreitend seyn muß).

Der Lauf der Gestirne, ihre periodische Erscheinung u. s. w. ist für den Menschen Geschichte nur so lange, als er das Regelmäßige nicht bemerkt. Kann er es vollends gar bestimmen, so giebt es keine Geschichte des Himmels mehr. Seitdem man gelernt hat, SonnenFinsternisse zu berechnen, haben sie aufgehört, Object der Geschichte zu seyn. Man zeichnet die Eruptionen feuerspeiender Berge auf; könnte man eine Regel ihrer Wiederkehr erst nur bemerken, und endlich gar aufstellen, so könnte man dieser Aufzeichnung entbehren. Wären die Berechnungen der Wiederkehr eines Kometen zuverlässiger, so dürften wir ihre Bestätigung nicht erst

von der Geschichte erwarten. Also: was a priori zu berechnen ist, was nach nothwendigen Gesetzen geschieht, ist nicht Object der Geschichte; und umgekehrt: was Object der Geschichte ist, muß nicht a priori zu berechnen seyn.

Die NaturBeschreibung hat sich bisher nicht ganz mit Unrecht NaturGeschichte genannt. Denn da sie sich nicht anmaßen kann, ihr System als treue Copie der Natur selbst aufzustellen, so ist jede neue Entdeckung für dasselbe ein historischer d. h. nicht vorhergesehener Zuwachs; und, da manche Thier- oder PflanzenArt gefunden werden kann, für welche es in dem bisherigen System keinen GattungsBegriff giebt, kann eine solche Entdeckung nicht anders als historisch nachgeführt werden.

Indeß, wenn es auch gelingen sollte, die NaturGeschichte je zum NaturSystem zu erheben, so würde dann doch Raum für eine NaturGeschichte im eigentlichen Sinn übrig bleiben. Und hier befinden wir uns an einem Punkt, von welchem aus über unsre ganze Untersuchung Licht sich verbreiten muß.

Es ist allerdings eine (in physikalischer Rücksicht) sehr gewagte Hypothese, die Manchem sogar ans Abenteuerliche zu gränzen scheinen mag, daß alle einzelnen

Organisationen nur verschiedne Stufen der Entwickelung Einer und derselben Organisation bezeichnen; in welchem Falle das UrBild für sie alle in die Mitte unsers jetzigen NaturSystems fallen müsste. Allein, wenn man auch von dieser Idee abgeht, bleibt noch immer eine andre weniger gewagte Hypothese übrig, diese nämlich: daß der jetzige Zustand der organischen Natur von dem ursprünglichen höchstverschieden sey; wovon nicht nur die Trümmer untergegangner Geschöpfe, (gleichsam als ob die Natur ihre ursprüngliche Anlage für diese Entfernung von der Sonne zu groß oder zu unvollkommen entworfen hätte ... woraus man schließen könnte, daß ihre Originale auf andern Planeten fortdauern ...), einen historischen Beweis abgeben, sondern wozu man auch durch das Interesse der Vernunft, welche die größte Einheit in der größten Mannichfaltigkeit verlangt, einerseits, und den Anblick der übereinstimmenden Eigenschaften verschiedner unter verschiednen Arten aufgeführter Bildungen, sich gedrungen fühlt; da man nämlich, wenn man eine ursprüngliche Veränderlichkeit der organischen Natur annähme, die ursprünglichen Gattungen der Zahl nach außerordentlich vermindern, und — (wovon Kant an der MenschenSpecies schon ein Beispiel gegeben hat) — eine Menge scheinbar verschiedner Arten auf Abartungen derselben Gattung zurückführen könnte.

Welche von beiden Ideen auch realisirbar wäre, so

würde doch die Ausführung einer jeden uns auf eine NaturGeschichte im eigentlichen Sinn des Worts führen. Nach der ersten würden wir uns die Natur in ihrer Freiheit denken, wie sie eine ursprüngliche Organisation, (die eben deßwegen jetzt nirgends mehr existiren könnte) nach allen möglichen Richtungen hin entwickelt, wie sie hier die Eine Kraft auf Kosten der andern unterdrückt, dort bei geringerer, hier bei höherer Intensität der organischen Kräfte ein Gleichgewicht derselben unter einander erreicht; — wobei man noch überdies den Vortheil hätte, die äußern Verschiedenheiten der ErdGeschöpfe in Ansehung der Anzahl, der Größe, Structur und Function der Organe auf eine ursprünglich-innre Verschiedenheit des Verhältnisses der organischen Kräfte, (wovon jene nur das äußere Phänomen wären) zurückführen zu können. — Im andern Fall würden wir zwar nicht ein gemeinschaftliches UrBild für alle Organisationen, wohl aber gemeinschaftliche UrBilder für viele jetzt getrennte Arten, die einer allmähligen durch besondre NaturEinflüsse hervorgebrachten Abweichung vom Original ihren Ursprung verdanken, zu Grunde legen müssen.

Daß aber eine solche Darstellung der Natur NaturGeschichte würde, könnte sonst nirgends herkommen, als daher, das wir hier die Natur gleichsam in Freiheit, deßwegen aber doch nicht in Gesetzlosigkeit erblicken, weil alle ihre Producte zwar durch Abweichung, aber doch nur durch Abweichung von einem

Ideal, dessen Gränzen sie nirgends überschreitet, entstanden sind.

Und so wären wir denn auf den Satz gekommen, dessen Wichtigkeit für unsre Untersuchung erst in der Folge ganz einleuchten wird, nämlich: daß Geschichte überhaupt nur da ist, wo ein Ideal, und wo unendlich-mannichfaltige Abweichungen von demselben im Einzelnen, doch völlige Congruenz mit demselben im Ganzen statt findet; ein Satz, aus welchem denn auch zum voraus einleuchtet, daß Geschichte überhaupt nur von Wesen, die den Charakter einer Gattung ausdrücken, möglich ist; daher wir allein auch aus diesem Satz das Befugniß, das MenschenGeschlecht in der Geschichte als Ein Ganzes vorzustellen, werden ableiten können.

Wir kehren jetzt zu unserm eigentlichen Gegenstande zurück. In der Natur, soferne wir sie in ihren Productionen als durch ein ihr vorschwebendes UrBild geleitet annehmen, ist ein Schein der Freiheit, aber auch nur ein Schein. — (Woher dieser Schein ursprünglich in die Natur komme, muß in einer Philosophie der Natur abgeleitet werden). — Es findet also auch nur ein Schein von NaturGeschichte statt. Indessen verhilft diese Analogie uns doch zu der Einsicht: daß Geschichte im einzigen, wahrsten Sinn, nur da statt findet, wo es absolut, d. h. für jeden Grad der Er-

kenntniß, unmöglich ist, die Richtungen einer freien Thätigkeit a priori zu bestimmen. (Nämlich die Richtungen der freien Thätigkeit der Natur in ihren Bildungen als nothwendig a priori einzusehen, mag wohl relativ, in Bezug auf uns, nicht aber absolut-unmöglich seyn.)

Alles bisherige aber zusammengefasst giebt als Resultat folgende Sätze:

1. Was nicht progressiv ist, ist kein Object der Geschichte.

Der Begriff von progressiv aber muß genauer bestimmt werden. Der Mechanismus z. B. ist, obgleich eine Folge von Handlungen in ihm statt findet, nicht progressiv, weil diese Handlungen im Kreise gehen, wo dann jeder solcher Cyklus von Handlungen nur Einer (immer wiederholten) Handlung gleich gerechnet werden kann. — So giebt es aus demselben Grunde auch keine Geschichte der Thiere, als nur im uneigentlichsten Sinn. Erstens, keine Geschichte des einzelnen Thiers (als solchen). Denn es ist eingeschlossen in einen Cirkel von Handlungen, über den es nie hinaustritt; was es ist, ist es auf immer, was es seyn wird, ist ihm durch Gesetze eines höhern zwar, aber doch unverbrüchlichen Mechanismus vorgezeichnet. Dem Menschen aber ist seine Geschichte nicht vorgezeichnet, er kann und soll seine Geschichte sich selbst machen, denn das

eben ist der Charakter des Menschen, daß seine Geschichte, obgleich sie in praktischer Hinsicht planmäßig seyn soll, doch (ebendesswegen) in theoretischer Rücksicht es nicht seyn kann. — Analogisch nur spricht man von einer Geschichte solcher Thiere, in denen Kunsttrieb ist, z. B. von einer Geschichte des Bibers, der Bienen u. s. w., weil man an ihrer productiven Arbeitsamkeit ein Analogon von Freiheit wahrzunehmen glaubt, obgleich auch das Täuschung ist, weil, wenn wir den innern Mechanismus der organischen Kräfte eines solchen Thiers einsehen könnten, alle Zufälligkeit jener Producte verschwinden würde. — (Vom Gedicht, das auf ächt poetische Art entstanden ist, muß keine Geschichte möglich seyn.)

Aus demselben Grunde giebt es nun auch keine Geschichte der Thierheit, oder des Thiergeschlechts überhaupt, weil die Gattung nicht fortschreitet, weil jedes einzelne Individuum den Begriff der Gattung vollkommen ausdrückt, weil jedes einzelne das Ideal seiner Gattung realisirt, weil sonach kein Realisiren in einer Unendlichkeit auf einander folgender Generationen, weil sonach auch keine Ueberlieferung von Geschlecht zu Geschlecht, kein Aufbauen auf das Fundament des Frühern, keine Vermehrung des von den Vorhergehenden Erlangten, kein Hinausschreiten über die Gränze, an welcher diese stille standen, in dieser Aufeinanderfolge denkbar ist.

2. Wo Mechanismus ist, ist keine Geschichte; und umgekehrt, wo Geschichte ist, ist kein Mechanismus.

Könnten wir uns z. B. die Geschichte einer Uhr denken, die immer regelmäßig (der Einheit ihres Princips gemäß) geht? Aus doppeltem Grunde nicht: einmal, weil in ihr keine Freiheit des Princips, und dann, weil (1) in ihr keine Mannichfaltigkeit der Handlung ist, denn es ist Eine und dieselbe immer wiederholte Begebenheit, die wir an ihr sehen. Daher ist auch der Mensch nach der Uhr — der selbst Maschine geworden ist (er aß, trank, nahm ein Weib und starb) — kein Object — nicht einmal der Erzählung.

Diese beiden Sätze auf den allgemeinsten Ausdruck gebracht, geben folgenden Satz:

3. Wovon eine Theorie a priori möglich ist, davon ist keine Geschichte möglich, und umgekehrt, nur was keine Theorie a priori hat, hat Geschichte.

Wenn also der Mensch Geschichte (a posteriori) hat, so hat er sie nur deswegen, weil er keine (a priori) hat; kurz, weil er seine Geschichte nicht mit- sondern selbst erst hervorbringt.

Ehe wir aus diesem Satz weiter folgern, erlaube man uns einige Erläuterungen.

Es wird für uns, dies ist der Sinn unsrer Behauptung, alles zur Geschichte, was wir nicht a priori bestimmen können. Es kommt also auch nicht darauf an, ob etwas einen bestimmten Mechanismus hat, oder nach bestimmten Gesetzen geschieht, sondern ob wir diesen Mechanismus einsehen, und seine Gesetze angeben können. Absichtlich demnach kann z. B. der Dichter zur Geschichte machen, was nicht Geschichte ist, eine nothwendige Begebenheit, die er als zufällig darstellt, (nicht auf den allgemeinen NaturMechanismus bezieht). Deßwegen verstattet man dem Geschichtschreiber (der immer zugleich Dichter ist) eine Art der Superstition; denn, wenn er seine Kunst versteht, wird er keine NaturBegebenheit leicht in die Geschichte aufnehmen, ohne dabei mehr, als bloße Natur, (eine höhere obgleich verborgne Hand), vermuthen zu lassen. — In allen Wissenschaften ist die Geschichte — der Theorie vorangegangen. So ist die griechische Mythologie, (wo auch ihr GeburtsOrt seyn möge) ursprünglich nichts anders als ein historischer Schematismus der Natur, (die man noch nicht zu erklären anfieng), gewesen. — So wird jede Lehre von Dingen einer übersinnlichen Welt (weil wir für diese Welt keine NaturGesetze haben), zur Geschichte; und jede Religion, die theoretisch ist, geht in Mythologie über, und wird und soll immer Mythologie seyn, und nie etwas anders werden; (denn sie kann überhaupt nur poetische Wahrheit haben, und nur als Mythologie ist sie wahr.)

Je mehr sonach die Gränzen unsers Wissens sich erweitern, desto enger werden die Gränzen der Geschichte. (Daher steht bei manchem die Sphäre seiner historischen Kenntnisse im umgekehrten Verhältniß mit der Sphäre seines eigentlichen Wissens; — denn wie wenige wissen, was Wissen heißt!) — So ist in andrer Rücksicht, daß wir Geschichte haben, Werk unsrer Beschränktheit. Denn hätten wir je unsre ganze Aufgabe erfüllt, und das Absolute realisirt: dann würde es auch für jeden Einzelnen und für das ganze Geschlecht kein anderes Gesetz geben, als das Gesetz seiner vollendeten Natur, alle Geschichte würde sonach aufhören; daher das Gefühl der Langenweile, das jeder Vorstellung eines absoluten VernunftZustandes — (wie der Vorstellung eines TheaterStücks, worinn nur vollkommne Wesen, oder der Lectüre eines Romans — wie der Richardson'schen — wo IdealMenschen auftreten, oder eines christlichen HeldenGedichts, worinn Engel — überhaupt die langweiligsten aller Wesen — die HauptRolle spielen,) unausbleiblich sich anheftet. —— Wenn wir daher ein Absolutes außer uns setzen, so könnte es für dieses keine Geschichte geben, unsre eigne Geschichte wäre sonach eine bloße Täuschung, und die Freiheit, welche der glückliche Traum unsrer Beschränkheit uns vorspiegelte, wäre in Ansehung jenes Wesens (das wir nicht kennen), eiserne Nothwendigkeit. Daher giebt es im Dogmatismus keine Freiheit, sondern nur Fatalismus, und umgekehrt, die Philosophie, die von Freiheit

ausgeht, hebt ebendamit alles Abſolute außer uns auf.

Wenn alſo der Menſch nur inſofern Geſchichte haben kann, als ſie nicht a priori beſtimmt iſt, ſo folgt auch daraus: daß eine Geſchichte a priori widerſprechend in ſich ſelbſt iſt; und, wenn Philoſophie der Geſchichte ſo viel iſt, als Wiſſenſchaft der Geſchichte a priori, — daß eine Philoſophie der Geſchichte unmöglich iſt. Was zu beweiſen war.

(Die Fortſetzung folgt.)

III.

Ueber Offenbarung und VolksUnterricht.

Die kurzen Bemerkungen, welche ich über die angezeigten Gegenstände hier mittheile, sind aus Gelegenheit der Niethammerschen Schrift:

Doctrinae de revelatione modo rationis praeceptis consentaneo stabiliendae periculum. 1797.

(einer Schrift, die wegen der strengen Consequenz, mit welcher sie die PseudoPhilosophie der neuesten Theo-

logen entnervt, diesen besonders eine heilsame Lectüre seyn dürfte) — niedergeschrieben worden. Was ich gegen diese AbArt von Philosophie im Folgenden gesagt habe, ist meistens aus jener Abhandlung genommen. — Das übrige muß allein auf meine Rechnung geschrieben werden.

Es ist Zeit endlich, daß man aufhöre, den OffenbarungsBegriff als VernunftIdee, oder gar als ein Postulat der praktischen Vernunft zu betrachten. Denn die vorgebliche praktische Nothwendigkeit oder Annehmbarkeit einer Offenbarung ist schon jetzt auf die Nothwendigkeit oder Annehmbarkeit eines äußern HülfsMittels der Moralität (dergleichen die Offenbarung seyn soll) reducirt. Wobei dann zweierlei vorausgesetzt wird: erstens, daß es überhaupt eines solchen HülfsMittels bedürfe; ein Satz, der aus der wahren Moral, als mit der Freiheit und der Reinheit des sittlichen Entschlusses unverträglich, endlich ohne Barmherzigkeit verbannt werden muß; denn es giebt kein lediglich äußeres Adjument der Moralität; was HülfsMittel der Sittlichkeit ist, ist es nicht an sich selbst, sondern weil und inwieferne wir es dazu gemacht haben. In diesem Sinn aber wird es wohl nichts in der Welt geben, das nicht Adjument der Moralität werden könnte. Wenn also Offenbarung (und dies ist das zweite, was vorausgesetzt wird) vor andern und vorzugsweise

ein solches HülfsMittel ist, so muß sie es ihrer Natur nach, sie muß es an sich seyn, es muß nicht von unserm guten Willen (unsrer Freiheit) abhangen, ob sie es ist, sie muß ein solches seyn, schlechthin weil sie existirt, sie muß unsre Moralität so nothwendig befördern, als das Athmen z. B. unsre LebensFunctionen; denn wenn ihr Gebrauch, als eines Adjuments, von unserm freien Entschluß abhängig gemacht wird, so setzt dieser Gebrauch zu moralischem Zweck die Moralität selbst schon voraus; wo also ein solches Mittel anschlagen könnte, ist es nicht zu appliciren, und wo es applicabel ist, bedarf man seiner nicht mehr.

So sieht sich also der Vertheidiger der moralischen Nothwendigkeit einer Offenbarung selbst endlich getrieben, die Existenz einer Offenbarung vor allem darzuthun; man kann ihn zwingen, diesen Begriff aus den SchlupfWinkeln der praktischen Postulate in das freie offne Feld der NaturBegriffe zu ziehen, und seine Realität, wie die Realität jedes andern NaturObjects, auf theoretische Probe bringen zu lassen.

Damit wird nun auch dieser Begriff in seine alte Dignität restituirt, in welcher ihn die consequenten, über unsre HalbPhilosophen unendlich erhabnen, Theologen der vorigen Zeit standhaft zu erhalten suchten. Denn, ob sie gleich auch an moralische Argumente für die Exi-

stenz einer Offenbarung dachten, sahen sie doch wohl ein, daß die Realität dieses Begriffs auf allzuschwachen Stützen ruhen würde, wenn sie nicht zu denselben theoretische Beglaubigungen hinzufügen könnten.

Dazu kommt noch, daß eben diejenige Philosophie (wenn dieser oft misbrauchte Name auch hier misbraucht werden darf), welche die Offenbarung als ein praktisches Postulat aufstellt, von der Natur und dem Wesen praktischer Postulate ganz falsche Begriffe haben muß. Denn, da ein großer Theil jener Philosophen ohne Hehl bekennt, daß es um die theoretische Realität jenes Begriffs sehr misslich aussehe, daß er durch theoretische Vernunft inconstructibel, d. h. daß er schlechthin unvernünftig sey, und da ebendieselben doch von einer praktischen Realität dieses Begriffs träumen, so müssen sie in dem Wahne stehen, daß, was theoretisch höchstunvernünftig ist, doch praktisch — (was mögen sie wohl dabei denken?) — höchstvernünftig seyn könne. Nach ihren eignen Gründen würde man vergeblich fragen; ihr einziger Grund ist, daß sie glauben, das Wesen des Kantianismus — (und hinter dem Zeitalter zurückbleiben wollen sie doch nicht!) — bestehe darinn, daß, was zur VorderThüre aus der Philosophie hinausgeschafft worden ist, zur HinterThüre (der praktischen Postulate) wiedereingeführt werde. Solche hinterrücks wiedereingeführte Contrebande ist nun diesen Philosophastern auch der Begriff der Offenbarung;

und diesem Schleichhandel, über den unter männlich und herzhaft denkenden Männern nur Eine Stimme seyn kann, ein Ende zu machen, ist, wie mir dünkt, der HauptZweck der obengenannten Abhandlung gewesen.

Es ist am Tage, daß man dadurch, daß jener Begriff praktisches Postulat wird, eine theoretische Construction desselben nicht umgehen kann. Zwar ist es sehr leicht, diesen Begriff zu analysiren, und die bestimmten Merkmale, die man in ihn hineingelegt hat, auch wieder aus ihm herauszuwickeln; aber ein solches Manövre kann nur den Kurzsichtigsten verhindern, nach dem letzten Grund der Realität dieses willkürlich zusammengesetzten Begriffs zu fragen. Dieser letzte Grund aber kann nichts anders seyn, als eine synthetische Construction (oder ursprüngliche zu StandeBringung) dieses Begriffs. Insofern sagt derselbe aus, daß eine individuelle Einwirkung Gottes auf die SinnenWelt und auf den menschlichen Geist geschehe; wobei, wie von selbst einleuchtet, der Begriff von Gott als einem individuellen, persönlichen Wesen, — und zwar einem in der SinnenWelt wirksamen Wesen, vorausgesetzt wird, wodurch dann jene Philosophen in die größte Inconsequenz verfallen, da sie vorher die Idee der Gottheit selbst, nur als praktische Realität habend, d. h. als Object des Thuns und des Handelns, nicht als Object eines kategorischen Wissens (eines Wissens, das auf ein Daseyn geht) aufgestellt haben.

Zugleich — es sey mir erlaubt, dies von dem meinigen hinzuzufügen — setzen sie in dem menschlichen Geiste eine Receptivität voraus, die seiner ganzen Natur zuwider ist. Denn, da das Wesen des Geistes in Activität besteht, so ist er nur eines solchen Leidens empfänglich, das in andrer Rücksicht zugleich ein Thun ist, d. h. es kann im menschlichen Geiste keine absolute Passivität gedacht werden, und jeder Begriff ist seiner Natur nach falsch, der eine absolute Passivität im menschlichen Geiste voraussetzt. — (Daran, als allgemeinem ProbierSteine kann jede transcendente Behauptung geprüft werden.) — Nun lässt aber eine Offenbarung, so wie sie in jener Philosophie bestimmt wird, d. h. eine reelle Einwirkung des höchsten Wesens auf den menschlichen Geist, dem letztern nichts als absolute Passivität übrig; denn das höchste Wesen ist absolut-activ, das nothwendige Correlat aber der absoluten Activität ist die absolute Passivität. Mithin ist jener Begriff der Offenbarung, den eignen Principien dieser Philosophie nach, völlig falsch; denn in theoretischer Rücksicht gestehen sie selbst, daß er eben so wenig constructibel ist, als z. B. der Begriff der Hexerei; in praktischer Rücksicht aber (in Bezug auf die Freiheit) zerstört er sich selbst, weil er mit der Freiheit zusammen nicht bestehen kann.

Nun wollen aber diese Philosophen doch, daß er mit der Freiheit zusammenbestehe, denn sie statuiren einen VernunftGebrauch in Sachen der Of-

fenbarung. Daß dieser ihren Begriffen nach undenkbar ist, hätten sie längst aus der Schrift desselben Verfassers, Ueber Religion als Wissenschaft, lernen müssen, wenn sie eines anhaltend consequenten Denkens fähig wären. Es ist daher kein Wunder, daß diejenigen, welche noch einigermaßen consequent zu denken im Stande waren, am Ende auf den Begriff einer mittelbaren Offenbarung kommen mussten. Dieser Begriff aber enthält keine Spur mehr von dem, was der Begriff der Offenbarung ursprünglich bedeutete, und es ist eine der Philosophie unwürdige Gleißnerei, den Namen einer Sache beibehalten und äterniſiren zu wollen, nachdem ihr Begriff längst verschwunden ist.

Dieses Verfahren suchten sie nun freilich zu beschönigen. Aber, wie gewöhnlich war auch hier die Beschönigung schlimmer, als die beschönigte Sache. Lessing hatte die Offenbarung als Mittel der Erziehung des MenschenGeschlechts aufgestellt. Was er damit sagen wollte, weiß, wer mit seinem Geiste vertraut ist. Gewiß war dieser so durchein ganze und durchgreifende Geist von jener HalbPhilosophie unendlich entfernt, die man aus dieser Idee herausgesponnen hat. In seiner Biographie steht manche Stelle aus Briefen von ihm, die ein Schwert seyn sollte in der Seele jener Aufklärer, die zu Lessings Zeit gelebt zu haben sich rühmen, und noch jetzt von Zeit zu Zeit uns Nachkommen-

den ihr schwaches Lämpchen aufstecken. „Ich sollte es „der Welt misgönnen, schreibt er daß man sie mehr „aufzuklären sucht? Ich sollte es nicht von Herzen wün„schen, daß ein jeder über Religion vernünftig denken „möge? Ich würde mich verabscheuen, wenn ich selbst „bei meinen Schreibereien einen andern Zweck hätte, „als jene große Absicht befördern zu helfen. Laß mir „aber nur doch meine eigne Art, wie ich das thun zu kön„nen glaube. Und was ist simpler, als diese Art? Nicht „das unreine Wasser, welches längst nicht mehr zu brau„chen, will ich beibehalten wissen. Ich will es nur „nicht eher weggegossen wissen, als bis man weiß, wo„her reines zu nehmen. — — Mit der Orthodoxie „war man, Gott sey Dank! ziemlich zu Rande. Man „hatte zwischen ihr und der Philosophie eine Scheide„Wand gezogen, hinter welcher eine jede ihren Weg „fortgehen konnte, ohne die andre zu hindern. Aber „was thut man nun? Man reißt diese ScheideWand „nieder, und macht uns, unter dem Vorwand uns zu „vernünftigen Christen zu machen, zu höchstunvernünf„tigen Philosophen. Darinn sind wir einig, daß unser „altes ReligionsSystem falsch ist; aber das möchte ich „nicht mit dir sagen, daß es ein FlickWerk von Stüm„pern und HalbPhilosophen sey. Ich weiß kein Ding „in der Welt, woran sich der menschliche Scharfsinn „mehr geübt und gestärkt hätte, als an ihm. Flick„Werk von Stümpern und HalbPhilosophen „ist das ReligionsSystem, welches man jetzt

„an die Stelle des alten setzen will, und „mit weit mehr Einfluß auf Vernunft und Philosophie „setzen will, als sich das alte anmaßte.“

Man hört wohl, in welcher Zeit diese Stelle geschrieben. Zuverlässig würde Lessing jetzt anders schreiben. Denn warum sollte man jetzt nicht zufrieden seyn, daß es so gekommen ist? Wäre jene ScheideWand geblieben, so hätten die Abergläubischen immer ruhig ihr Wesen treiben mögen. Nun sie niedergerissen ist, soll sie es bleiben; und man muß sorgen, daß aus dem doppelten Wege, der diesseits und jenseits hinlief, Eine HeerStraße werde, worauf künftig alle Welt wandle. Warum soll man den VolksBetrügern die Larve nicht abziehen? Man muß sich nicht irre machen lassen durch die Rotte von HalbKöpfen, die, weil ihr LichtputzerAmt*) zu Ende geht, den anbrechenden Tag verwünschen. Oder soll, damit die JohannisWürmer fortleuchten, oder irgend ein faules Holz noch scheine, die Sonne nicht aufgehen?

*) Im großen ConcertSaal zu Leipzig, der mit Gemälden des in Allegorieen besonders starken Hrn. Oeser ausgeschmückt ist, wird unter andern der AufklärungsTrieb vorgestellt unter dem Bilde eines muntern Knaben, welcher — mit der Scheere die Flamme reinigt; „damit, sagt der Erklärer, das Licht der Erkenntniß allen Augen heller leuchte.“ S. Leipzig, ein Handbuch für Reisende, von Claudius.

Es war von Betrug die Rede. Denn eben darinn sind eben diejenigen, welche die Offenbarung ihrem Begriff nach aufheben, doch alle einig, daß man sie nach wie vor — wenn nicht als Popanz — doch als Auctorität für das Volk brauchen müsse. Aber es ist und bleibt Betrug, — Betrug in der heiligsten Sache, — eine Auctorität zu gebrauchen, von deren Nullität man überzeugt ist. Gesetzt auch, daß ein solcher Gebrauch anfangs nütze, (obgleich dies unmöglich ist, weil er die Bildung zur Selbstständigkeit aufhebt), heiligt der Zweck das Mittel, und wird dieses falsche Mittel nicht in der Folge selbst für den höhern Zweck destructiv werden? — Nun ist überdies jener Begriff des Volks ein höchst relativer Begriff. „Er bezeichner ein Publicum, das zu Principien sich zu erheben entweder nicht Muße oder nicht Fähigkeit genug hat? — Aber zu welchen Principien denn? Zu den Eurigen wohl gar? Aber ihr gesteht z. B. und habt dessen keinen Hehl, daß ihr zu den Principien, welche Andre, und mit ihrem vollkommensten Rechte, für die höchsten halten, Euch Euererseits auch nicht erheben könnt. Mithin würden diese mit demselben Rechte Euch in Ansehung ihrer Principien zum Volk rechnen, mit welchem ihr Andre in Ansehung Eurer Principien dazu rechnet. Ihr empört Euch dagegen — ihr noch unendlich Blindere, als die Blinden, die ihr zu führen unternehmt! Was giebt euch das Recht, über eure Brüder euch zu erheben? — Vielleicht weil sie nicht auf gelehrten Schulen gewesen sind, oder

orientalische Sprachen, oder irgend ein philosophisches Compendium auswendig gelernt haben? — sie am Gängelbande führen zu wollen, da Ihr kaum Kraft genug habt, Euch selbst zu führen? —

Jede Gesellschaft in religiöser Absicht, ist eine völlig gleiche Gesellschaft. Eigentlich ist hier, so sehr das den PfaffenStolz beugen mag, keiner Lehrer und keiner Schüler. Nur die Wahrheiten, von welchen vorausgesetzt wird, daß Alle an sie glauben, sollen durch gemeinschaftliches Bekenntniß (wo auch Einer im Namen Aller redet) belebt, die Empfindungen, von welchen man Alle als durchdrungen annimmt, stärker hervorgerufen werden *). Der Staat kann es den Bürgern nicht verwehren, eine solche Vereinigung einzugehen. Aber verhindern kann er, daß nicht in dieser Gesellschaft Entzweiung, Streit, und dadurch Scandal entstehe. Darum allein, nicht etwa, weil man Euch klüger glaubt, als das, was Ihr Volk nennt, kann in einer solchen Gesellschaft von Untersuchung, von Zurückgehen auf Principien nicht die Rede seyn. Was darin gelehrt wird, wird als anerkannt vorausgesetzt. Jeder Unterricht aber, der nicht aus Principien geschieht, ist seiner Natur nach historisch. Die Ideen, mit welchen die religiöse Versammlung zur moralischen

*) Ich verweise hierüber ganz auf Fichte's Sittenlehre (S 475), wo dasselbe gesagt und bewiesen ist.

Kraft sich belebt, werden als vorhanden (seit alter Zeit) unter der Menschheit vorausgesetzt; und es ist ein besondres Glück auch für das cultivirteste Volk, wenn eine religiöse Urkunde aus der VorWelt vorhanden ist, in welcher jene Ideen historisch niedergelegt sind. Die Geschichte der Religion ist dann eine fortgehende Offenbarung, oder symbolische Darstellung jener Ideen, so wie überhaupt die ganze Geschichte unsers Geschlechts nichts anders ist, als die fortgehende Entwicklung des moralischen WeltPlans, den wir als prädestinirt durch die Vernunft (insofern sie absolut ist), annehmen müssen.

Denn — damit ich hier sage, was auch zur Erläuterung andrer Behauptungen dient — die Vernunft kann überhaupt in einer doppelten Function betrachtet werden. Entweder betrachtet man sie als absolut; insofern ist sie nichts anders, als die urerste Synthesis, aus welcher in unendlichen Reihen Alles Einzelne sich evolvirt; und so sind alle Phänomene der äußern Welt, und alle Begebenheiten der Geschichte nichts als verschiedne Reihen, in welchen jene urerste Synthesis successiv sich entwickelt. Insofern die Vernunft, umgekehrt, von den einzelnen Evolutionen zu der ursprünglichsten Involution emporsteigt, ist ihre Function empirisch. — Das Product der Vernunft in ihrer absoluten Function ist die wirkliche, in ihrer empirischen Function die ideale Welt.

So nun, da alles, was in der Wirklichkeit vorkommt, nur Entwickelung einer absoluten Vernunft ist, müssen wir auch in der Geschichte und insbesondere in der Geschichte des menschlichen Geistes, überall die Spur jener absoluten Vernunft finden, die uns vom empirischen (lediglich praktischen) Standpunkt aus, als Vorsehung erscheinen wird, die zum Voraus gleichsam alles so angeordnet hat, wie wir es in der Wirklichkeit finden.

Darum auch werden wir in Philosophieen und Religionen der alten Welt, noch bewusstlos gleichsam und unvollständig entwickelt, finden, was bei uns mit Bewusstseyn und vollständig sich entwickelt hat, und es wird leicht seyn, in jenen Denkmälern (wenn sie Urkunden der VolksReligion sind) unsre Ideen (d. h. die allgemeine Vernunft) zu erkennen.

Anders verstehe ich auch nicht, was in der obengenannten Abhandlung am Ende (als Resultat der Untersuchung) vom vernunftmäßigen Gebrauch der Offenbarung gesagt wird.

Sobald erwiesen ist, daß die Bedingungen der Construction eines Begriffs falsch oder unmöglich sind, muß er aus dem System der Begriffe verschwinden. — Seine scientifische Dignität kann der OffenbarungsBegriff ferner nicht behaupten. Dies

hatte der oben genannte Verf. früher schon, in der Schrift Ueber Religion als Wissenschaft, unwiderleglich dargethan, dadurch, daß er zeigte: jener Begriff, zum Princip erhoben, zerstöre allen VernunftGebrauch. Das aber eben ist die Probe, ob ein Begriff scientifische Realität habe; denn jeder Begriff muß, (so wie jede rechtliche Maxime zum allgemeinen Gesetz des Handelns) zum allgemeinen Princip des Wissens ohne Gefahr erweitert werden können, wenn er ein wahrer, und reeller Begriff ist.

Soll nun aber deßwegen der OffenbarungsBegriff völlig aus der Welt verschwinden? Diese Frage hat der Verf. jetzt in der obengenannten Schrift beantwortet, und gezeigt, daß er, wenn er in einem System des Wissens nicht mehr Platz findet, dagegen eine sichre Stelle in der MethodenLehre des VolksUnterrichts finden werde.

Es wird daher einem Hirten des Volks immer wohl anstehen, zu verhüten, daß dieses nicht durch unvorsichtige Herabsetzung der positiven Lehre auch an den religiösen Ideen, deren Vehikel sie war, irre werde. Dagegen wird er in dem Eifer, (ne quid detrimenti etc.) nicht so weit gehen, die gelehrte Untersuchung, der Ungelehrten wegen, hemmen zu wollen, vielmehr bescheiden sich innerhalb seiner Gränzen halten; denn, sagt

Lessing, ein anders ist ein Bibliothekar, ein anders ein — Pastor *).

*) Wie oft wird man noch jetzt versucht diese Worte zu parodiren! — Als Er, von dem in dieser Abhandlung mehrmals die Rede war, auf Zureden von Freunden in die Freimaurerei sich hatte einwerben lassen, tröstete ihn Einer, daß er darinn doch nichts wider Staat und Kirche gefunden. „Wollte Gott, ich hätte," erwiederte der Unvergeßliche, „so hätt' ich doch Etwas gefunden." — Andre anders. Z. B. Herr OberHofprediger Reinhard in Dresden, der sich bitterlich beklagt, in der neuen Philosophie vieles gegen Staat und Kirche gefunden zu haben. Ganz natürlich. Ein anders ist ꝛc.

Druckfehler im ersten Heft.

S. 15, Z. 14. l. ihr ihre st. ihre ihr.

Philosophisches Journal

einer Gesellschaft

Teutscher Gelehrten.

Herausgegeben

von

Johann Gottlieb Fichte

und

Friedrich Immanuel Niethammer

der Philosophie Doctoren, und Professoren zu Jena.

Achten Bandes Drittes Heft.

Jena und Leipzig,

bei Christian Ernst Gabler.

1798.

Innhalt des dritten Hefts.

I. Ueber die erſten Gründe der Moral. Von Hrn. Maimon. S. 165

II. Noch ein Beitrag über die moraliſche Begründung der Religion. Von Hrn. D. J. Salat. S. 191

I.

Ueber die ersten Gründe der Moral.

Einleitung.

Die Kantische Tugendlehre ist, in zweierlei Rücksicht, mangelhaft. Erstlich wird das Wort: Tugend in einer ganz andern Bedeutung genommen, als ihm wirklich in der Sprache zukommt, und Tugendlehre mit Pflichtenlehre verwechselt. Tugend, in weiterem Sinne, ist nichts anders als Vollkomkomenheit, und im engern Sinne, Vollkommenheit des Willens *), welche in seiner Freiheit (SelbstBestimmung des Subjects) besteht; wovon die Erfüllung der Pflicht eine bloße Folge ist. Ohne

*) Kant selbst erklärt Tugend als Tauglichkeit zu allen Zwecken.

erworbene Freiheit des Willens kann keine Pflicht (ihres kategorischen Imperativs ungeachtet) erfüllt werden. Diese erworbene Freiheit (wozu der Mensch das Vermögen hat) ist nun Tugend, und die Erfüllung der Pflicht setzt ihr als solche nichts hinzu. Zweitens wird Pflicht (Verbindlichkeit zu gewissen WillensBestimmungen) als Factum des gemeinen MenschenVerstandes vorausgesetzt, und dann der Erklärungsgrund von der Möglichkeit eines solchen Factums aufgesucht. Da aber der gemeine MenschenVerstand sich hierinn täuschen, und das, was von ihm ursprünglich als Mittel zu einem Zwecke gefodert wird, (Gerechtigkeit im Handeln, als Mittel zur Erhaltung der Vortheile der Gesellschaft) für etwas das an und für sich, ohne Rücksicht auf irgend einen Zweck, gefodert wird, halten kann; (so wie es z. B. der Fall mit dem Geld- und EhrGeizigen ist): so ist es mit dieser Berufung auf den gemeinen MenschenVerstand eine sehr missliche Sache. Der kategorische Imperativ ist also nur in sofern kategorisch, als das VernunftGesetz durch keine zufälligen Bestimmungen des Subjects und der Objecte des Willens bedingt ist. Dieses Gesetz ist aber dennoch in Rücksicht des ihm zum Grund gelegten Factums (daß die Vernunft nicht bloß eine causa formalis, sondern auch eine causa efficiens der WillensBestimmung ist, daß sie nicht bloß einen BestimmungsGrund enthält,

sondern den Willen wirklich bestimmt) das an sich problematisch ist, bloß hypothetisch; und dieses unerbittliche Soll ist doch zuletzt nichts mehr als das Consequens eines hypothetischen Satzes: Wenn das vorgegebene Factum wahr ist, und auf keiner Täuschung beruht, so soll, u. s. w. Ungefähr, wie es gemeiniglich heißt: dieser oder jener soll reich seyn, d. h. wenn das, was die Leute von ihm sagen, wahr ist, so soll u. s. f. — Das wichtigste also, wodurch dieses Gesetz nicht bloß in dem Sinne praktisch ist, weil es sich auf den Willen bezieht, sondern auch weil es denselben wirklich bestimmt, fehlt demselben; und die Phrasen, wodurch man das, was man nicht beweisen kann, dennoch ertrotzen will (man muß können, weil man soll, u. d. gl.) dienen zu nichts. Meine Methode, die ersten Gründe der Moral festzusetzen, ist diese:

Ich setze ein unbezweifeltes Factum voraus, daß der Mensch (so wie jedes NaturWesen überhaupt) zur Erreichung seiner Vollkommenheit (d. h. zur Wirklichmachung dessen, was in ihm möglich ist) bestimmt ist, und angeborne Triebe dazu hat. Wären nun keine andern Triebe im Menschen, als bloß thierische (Neigungen zu angenehmen sinnlichen Gefühlen), so brauchte man nicht erst moralische Gesetze, die die Befriedigung dieser Natur Triebe gebieten; die NaturGesetze

allein würden schon dazu hinreichend seyn. Aber unter den natürlichen Anlagen des Menschen findet sich eine, (die, insofern sie in der ursprünglichen Einrichtung der menschlichen Natur gegründet und nicht erst erworben ist, Anlage; insofern aber ihre Aeußerung anfangs bloß möglich, aber noch nicht wirklich ist, Vermögen; insofern aber im Subjecte ein Streben anzutreffen ist, durch Selbstthätigkeit, dieses mögliche wirklich zu machen, Kraft heißen kann;) wodurch sich der Mensch, auf eine höchst merkwürdige Art, unter allen NaturWesen, auszeichnet, und welche die Erhabenheit seiner Natur ausmacht; nämlich ein Trieb, gegen alle sinnliche Triebe und Neigungen den Willen zu bestimmen. Daß sich der Mensch dieses Triebes nicht sogleich bewusst wird, rührt daher, weil er seine Wirkung nicht eher äußern kann, bis die ihm entgegengesetzten Triebe die ihrige (die er durch seine Wirkung aufheben soll) geäußert haben.

Nun aber ist ein Trieb nichts anders als die innere Tendenz zur Ausübung einer Kraft mit einem dieselbe begleitenden angenehmen Gefühle. Die innere Tendenz zur Ausübung einer Kraft an sich kann, da sie kein Object, oder objectiver Zustand des Subjects ist, sondern bloß eine Tendenz, denselben, ohne sich dessen bewusst zu seyn, hervorzubringen, nicht unmittelbar wahrgenommen

werden. Sein Daseyn im Subjecte kann daher bloß durch seine Folge (den dadurch bestimmten Zustand des Subjects) erkannt werden. Dieser Trieb nun, dessen Wirkung bloß in der Aufhebung der Wirkung anderer Triebe besteht, hat zwar unmittelbar ein unangenehmes Gefühl zur Folge. Aber in eben dem Verhältnisse auch, durch seine eigene Befriedigung, ein angenehmes Gefühl. Er hat also alle Erfoderniſſe eines Triebes, der, so wie jeder andere Trieb, befriedigt werden muß. Aber dieſes Müſſen (die phyſiſche Nothwendigkeit) bezieht ſich bloß auf jeden Trieb an ſich; beſtimmt aber nichts in CollisionsFällen (wie es hier beſtändig der Fall iſt), weil demſelben ein gleiches Müſſen entgegengeſetzt iſt. Zufällige Umſtände des Subjects müſſen alſo hier entſcheiden, und nicht bloß ein Müſſen überhaupt, ſondern ein Müſſen in jedem gegebenen Falle beſtimmen. Kann aber gezeigt werden, daß im CollisionsFall (der immer ſtatt findet) zwiſchen einem gegebenen Triebe und dem, einem jeden Triebe überhaupt entgegengeſetzten Triebe die Vernunft immer dem letztern dies Uebergewicht zuerkennt, weil er ſonſt gar nicht ſtatt finden könnte, ſo wird die phyſiſche Nothwendigkeit noch immer bleiben, wie ſie war. Es wird aber daraus eine neue moraliſche Nothwendigkeit, ein Sollen, entſpringen.

Das Factum nun, welches ich hierinn zum Grund lege, ist nicht Urtheil des gemeinen Menschenverstandes (der sich in vielen Fällen sehr verdächtig macht), sondern das innere Bewusstseyn eines Triebes, der durch seine Folgen erkennbar ist, und also wie jeder andere Trieb, befriedigt werden muß, und nach Einsicht in die Natur dieses Triebes, in allen Fällen befriedigt werden soll *).

Nach mir (wie nach den Stoikern) giebt es nur eine einzige Tugend: SelbstBeherrschung, oder die erworbene Kraft, den Willen, gegen alle sinnliche Triebe, und Neigungen zu bestimmen.

Da aber, wenn diese Tugend ohne Ausnahme ausgeübt werden soll, sie sich selbst aufheben wird (denn wenn der Mensch allen Neigungen widerstehen soll, so muß er auch denjenigen widerstehen, die zu seiner Erhaltung, und folglich zur Ausübung der Tugend unentbehrlich sind); und soll es der bloßen Willkür überlassen werden, zu bestim-

*) Dieser Trieb ist nicht der von Reinhold aufgestellte uneigennützige Trieb. Nach mir ist jeder Trieb auf gleiche Art eigennützig oder uneigennützig: weil, meiner Erklärung nach, keinem Triebe überhaupt die Vorstellung des angenehmen Gefühls vorhergeht, und das angenehme Gefühl einen jeden Trieb überhaupt begleitet.

men, in welchem Falle die Tugend, und in welchem Falle die, ihr entgegengesetzte Neigung ausgeübt werden soll, so würde es gar kein Kriterium geben, wodurch man erkennen könnte, daß die Tugend überhaupt ausgeübt wird; so muß es hier nothwendig eine VernunftRegel oder ein VernunftGesetz geben, wodurch dieses bestimmt werden kann.

Aus dem Begriffe der Tugend, wie wir ihn aufgestellt haben, folgt bloß der Begriff von Pflicht überhaupt (Zwang, den Willen gegen die Neigungen zu bestimmen,) aber keine bestimmte Pflichten. Diese folgen, nach mir, nicht aus der Tugend selbst, sondern aus dem VernunftGesetze, das als Bedingung von dem möglichen Gebrauche der Tugend gedacht wird.

Wer z. B. von seinem Vermögen einem Andern, dem er nichts schuldig ist, mittheilt, übt eine eben solche Tugend aus, (Bezähmung seiner Habsucht) als derjenige, der seine Schuld bezahlt; nur daß jener keine Pflicht, dieser aber eine Pflicht erfüllt. Die Erfüllung der Pflicht setzt der Tugend nichts hinzu, sondern ist bloß eine Folge des Gesetzes, das als Bedingung von dem möglichen Gebrauche der Tugend gedacht wird. Die Pflichtenlehre muß daher von der Tugendlehre getrennt seyn, und auf dieselbe folgen.

Nach dieser Art die Moral zu behandeln, werden alle die verschiedenen MoralPrincipien, die man bisher aufgestellt hat, aufs genaueste mit einander verbunden. Der Begriff der Tugend als Selbstbeherrschung ist stoisch; und da diese eine Vollkommenheit des Willens ist, so stimmt die Tugendlehre mit der Vollkommenheitslehre (der Wolfischen Moral) sowohl als mit der Glückseeligkeitslehre (inwiefern nämlich Glückseeligkeit nicht durch Zufall, sondern durch eigene Causalität des Subjects bestimmt wird) überein. Die Pflichtenlehre aber wird, eben so wie die Kantische Tugendlehre aus einem VernunftGesetze hergeleitet.

Ehe ich aber zu dem Werke selbst schreite, muß ich erst etwas im Allgemeinen über die Einseitigkeit der neueren Philosophie bemerken.

Es giebt gewisse Ausdrücke in der Sprache, die mit dem Fortschritte der menschlichen Erkenntniß sehr vieldeutig geworden sind, (indem die Vervollkommnung der Sprache nicht mit der Vervollkommnung der Erkenntniß gleiche Schritte thut;) und, indem man nicht auf alle, sondern nur auf einige Bedeutungen Rücksicht nimmt, so ist es dazu gekommen, daß man mit gewissen Ausdrücken beständig die Vorstellung der Vollkommenheit, so wie

mit andern, die des Mangels zu verknüpfen gewohnt ist. So ist z. B. das Epithet: Heiliger Mann, das größte Lob, so wie umgekehrt das Wort: Atheist das größte Schmähwort geworden; welches Lob oder Tadel diesen Ausdrücken nur in einer sehr eingeschränkten Bedeutung zukommen kann. Dieses kann nichts anders zur Folge haben, als: dum stulti vitant vitia etc. Eben so gieng es auch mit den Ausdrücken: Rein, a priori und Empirisch, in der Philosophie. Es ist nicht zu läugnen, daß die kritische Philosophie die Bedeutung dieser Ausdrücke bestimmter, als bisher geschehen ist, angegeben hat. Aber sie hat nur die Extremitäten angegeben; wovon die ersten Ausdrücke das höchste Requisit der menschlichen Erkenntniß, die letztern aber die allerniedrigste Stufe derselben bedeuten. Auf die Mittelstufen aber wurde gar keine Rücksicht genommen; da es doch sehr wichtige Erkenntnißarten giebt die auf diesen Mittelstufen stehen! Nicht nur die eigentliche Naturlehre, sondern selbst eine Metaphysik der Natur legt Vorstellungen, die im strengen Sinne empirisch sind, zum Grunde; und das a priori der Mathematik ist ganz was anders als das a priori einer Transcendental-Philosophie. Sollte nun nicht der Horazische Spruch auch von einigen neuern Philosophen wahr seyn, welche aus einer panischen Furcht vor dem Empirischen, einseitig werden, und ganze Wissenschaften in den engen Bezirk eini-

ger wenigen Vorstellungen a priori einzwingen wollen?

Was mich anbetrifft, so erkenne ich den Werth reiner Erkenntniß a priori, und fodere sie, so weit es die Natur der Sache zuläßt. Aber ich halte auch dafür, daß, wo jene zur völligen Bestimmung des zu behandelnden Objects nicht hinreicht, man lieber von dieser Strenge nachlassen, als daß man etwas unvollständiges für vollständig ausgeben soll. Die Sache muß von mehreren Seiten angegriffen werden! Besonders ist es in Ansehung der Moral rathsam, wo die Absicht nicht bloß ist, unsre WissBegierde zu befriedigen, sondern uns zu bessern. Ich werde in der gegenwärtigen Abhandlung alle mögliche Strenge beobachten, die zur Grundlegung einer Wissenschaft erfoderlich ist. Ich sehe mich aber auch gezwungen, gewisse Facta, die sich nicht auf reine Vernunft, sondern auf allgemeine Beobachtung der menschlichen Natur gründen, vorauszuschicken. Denn die Vernunft selbst ist nichts anders als ein beobachtetes Factum der menschlichen Natur! Ich thue hierinn nichts anders, als was Kant in seinen metaphysischen Anfangsgründen der NaturWissenschaft thut, wo er gleichfalls allgemein beobachtete empirische Facta voraussetzt, übrigens aber mit der größten Strenge verfährt. Also zu Werke!

* * *

Trieb ist die Wahrnehmung des innern Sinnes von der Ausübung einer Kraft mit einem sie begleitenden angenehmen Gefühle.

Begierde ist ein, durch die Vorstellung eines angenehmen Gefühls verursachter Trieb, dieses Gefühl hervorzubringen. Jener ist ein angeborner; dieser aber ein erworbener Trieb.

Anmerkung. Der unmittelbare Gegenstand des BegehrungsVermögens ist der durch angenehme Gefühle bestimmte Zustand des Subjects selbst; welche angenehme Gefühle sowohl durch äußere Objecte, als durch die Thätigkeit des Subjects selbst verursacht werden können. Im ersten Falle sind die Objecte der mittelbare Gegenstand des BegehrungsVermögens.

Triebfeder ist die, in der Begierde enthaltene Vorstellung des angenehmen Gefühls *).

*) Ich werde in der Folge Motiv statt Triebfeder brauchen. Triebfeder unterscheidet sich von Bestimmungsgrund wie causa finalis von causa formalis. Jene ist die Antwort auf die Frage: Warum? Diese aber die Antwort auf die Frage: Wie?

Willkür ist das Vermögen zwischen zweien einander entgegengesetzten (contraria, opposita) Bestimmungen des BegehrungsVermögens zu wählen, d. h. die eine, mit Ausschließung der andern, zu beschließen.

Wille ist die schon vorgegangene Beschließung der Willkür. Das Wollen setzt also das Wählen voraus.

Vernünftiger Wille ist derjenige Wille, der durch eine vorhergegangene vernünftige Beschließung (nach Erkenntniß der Verhältnisse der Dinge als Mittel und Zwecke) bestimmt wird.

Guter Wille ist ein solcher, dessen Zweck gut ist.

Gut ist, in Beziehung auf ein Subject überhaupt, das Wirklichwerden dessen, wozu es ein Vermögen (Grund der Möglichkeit) und eine Tendenz (Grund der Wirklichkeit) hat. In Beziehung auf ein Subject aber, welches sich seines innern Zustandes bewüsst ist, ist Jenes das mittelbare, der dadurch bestimmte innere Zustand selbst aber, als Gegenstand des BegehrungsVermögens, das unmittelbare Gute.

Absolut guter Wille ist ein solcher, dessen Zweck das höchste Gut (summam bonum) ist,

welchem alle andere Zwecke untergeordnet seyn müssen.

Negative und relative Freiheit ist ein unmittelbar erkennbares Vermögen des Subjects, den Willen gegen ein jedes gegebene äußere (im Objecte gegründete) Motiv (durch ein demselben entgegengesetztes größeres Motiv) zu bestimmen.

Positive und absolute Freiheit ist ein mittelbar (vermittelst der Folgen) erkennbares Vermögen des Subjects, den Willen, gegen ein jedes äußere Motiv, welches gegeben werden kann, durch ein, einem äußeren Motiv überhaupt entgegengesetztes inneres (in der Handlungsart des Subjects gegründetes,) und demselben entgegengesetztes größeres Motiv zu bestimmen *).

*) Wenn nicht die bloße innere Wahrnehmung, sondern auch die Vernunft zu Hülfe genommen werden soll, so verhält es sich hiemit gerade umgekehrt; nämlich die negative und relative Freiheit ist erst unter Voraussetzung der absoluten und positiven möglich. Denn da jene in dem inneren Bewusstseyn des Subjects besteht, daß das gegebene Motiv, welches den Willen wirklich bestimmt nicht das größte mögliche ist, sondern daß es noch immer ein entgegengesetztes größeres geben kann, (so wie das Bewusstseyn des Axioms, daß eine gegebene Linie immer verlängert werden kann;) so wäre, im Falle, daß es wirklich ein größeres Motiv gäbe und das Subject es dafür erkennte,

Lehrsatz.

Wenn ein äußeres Motiv gegeben wird, so muß entweder dieses, oder das demselben entgegengesetzte innere Motiv allein den Willen bestimmen; und es kann keine, aus beiden zusammengesetzte Willensbestimmung statt finden.

Beweis. Die Zusammensetzung der Kräfte ist entweder Zusammensetzung der Uebereins

die Bestimmung des Willens durch das kleinere Motiv wider den Satz des zureichenden Grundes; und im Falle, daß es kein größeres gäbe, oder daß das Subject es nicht dafür erkännte (welches so viel wäre, als gäbe es kein solches) die Bestimmung nach dem gegebenen Motiv nothwendig. In beiden Fällen könnte jene Freiheit nicht statt finden. Es muß also eine innere Wahrnehmung (obschon nicht immer mit klarem Bewusstseyn verknüpft) der absoluten und positiven Freiheit (gegen alle Motive überhaupt den Willen zu bestimmen) geben, und dadurch wird erst die Vorstellung der relativen und negativen Freiheit bei wirklicher Bestimmung des Subjects möglich. Es wird in der That immer durch das größte gegebene Motiv, nach dem Satze des zureichenden Grundes, bestimmt. Es ist sich aber dennoch innerlich eines Motivs bewusst, das größer als jedes gegebene seyn kann, und daß dieses gegebene also nicht das größte mögliche ist. Eben so ist nur daraus, daß der Raum als eine unendliche Größe vorgestellt wird, das Axiom: eine jede gegebene Linie kann ins Unendliche verlängert werden, begreiflich.

stimmung oder der Entgegensetzung, oder auch beider zugleich. Die erste findet z. B. statt, wenn zwei bewegende Kräfte (sie mögen einander gleich oder ungleich seyn) zugleich auf ebendenselben Körper, nach eben derselben Richtung, wirken. Die zweite, wenn sie nach entgegengesetzten Richtungen wirken; und alsdann ist die Wirkung entweder etwas Positives (= dem Ueberschuß der einen Kraft, wenn sie größer als die andere ist) oder = Zero (wenn beide gleich sind). Die dritte findet statt, wenn sie zum Theil übereinstimmend, zum Theil aber entgegengesetzt sind (wenn die Richtungslinien einander schneiden). In diesem, so wie in dem ersten Falle wo die Wirkung = Zero wird, ist doch das Subject (der zu bewegende Körper) unter dieser Bestimmung denkbar. Zusammensetzung der Kräfte hat also in allen diesen Fällen objective Realität.

Hier ist aber der Fall ganz anders. Das innere Motiv (als Kraft) ist dem äußeren gerade entgegengesetzt. Es kann also hier keine Zusammensetzung der Uebereinstimmung statt finden, so daß die Wirkung (Bestimmung des Willens) etwas positives wie im ersten und dritten Falle seyn soll. Da sie aber auch einander gleich sind; denn das innere Motiv (als Kraft) kann nichts mehr wirken, als die Wirkung des äußeren Motivs aufzuheben (obschon es als bloßes Vermögen, wie bald gezeigt werden soll,

größer als dieses ist): so kann auch hier keine Zusammensetzung der Entgegensetzung (wie im zweiten Falle) statt finden, so daß die Wirkung etwas positives seyn soll. Die Wirkung kann aber auch nicht = Zero seyn, weil es alsdann gar keine mögliche Bestimmung des Willens, folglich auch keinen Willen geben könnte. Dieses Zero würde alsdann nicht (wie sonst bei Entgegensetzung gleicher Kräfte) ein nihil privativum (Aufhebung der Folgen) sondern ein nihil negativum (Aufhebung des Subjects) bedeuten, wodurch Wille überhaupt unmöglich würde. Es muß also nothwendig unter Voraussetzung eines gegebenen äußeren Motivs, entweder dieses, oder das demselben entgegengesetzte innere Motiv allein den Willen bestimmen, wenn Wille überhaupt möglich seyn sollte. Welches zu beweisen war.

Lehrsatz.

Das innere Motiv (nach dem was es seyn kann, und nicht nach dem was es in einem gegebenen Falle wirklich ist) ist stärker als ein jedes äußere Motiv, welches gegeben werden kann, und soll daher in einem jeden gegebenen Falle, den Willen bestimmen.

Beweis. Das äußere Motiv bezieht sich positiv immer auf ein gegebenes Object, das

gewollt wird. Das innere Motiv aber bezieht sich erstlich negativ auf ein Object überhaupt. Es ist also gleichsam um eine Potenz höher als jenes. Zweitens bezieht sich das innere Motiv positiv auf die Selbstbestimmung des Subjects; wodurch der Wille nicht bloß (wie bei entgegengesetzten äußeren Motiven) mechanisch (wo die größere Kraft die Wirkung der geringern aufhebt, aber eben so viel durch die Gegenwirkung verliert und mit dem Reste ihre Wirkung fortsetzt,) sondern dynamisch (wo die größere durch Aufhebung der Wirkung der kleinern verstärkt und ihre Wirkung also mit verstärkter Kraft bei zukünftiger Gelegenheit fortzusetzen im Stande ist) bestimmt wird. Das innere Motiv, ist also auch in dieser Rücksicht stärker, als jedes äußere Motiv das gegeben werden kann. Welches das Erste war.

Aber deswegen muß das innere Motiv nicht immer den Willen bestimmen. Zufällige Umstände (Mangel an Einsicht, Gewohnheit u. d. g.) können das Subject zum Gegentheil bestimmen. Die Vernunft aber, welche die Dinge objectiv ihrem Wesen nach mit Absonderung aller zufälligen Umstände des Subjects betrachtet, befielt kategorisch, daß unter allen diesen Umständen das innere Motiv den Willen bestimmen soll. Welches das Zweite war.

Lehrsatz.

Die Bestimmung des Willens aus innerem Motiv ist nur als Bestimmung nach einer Regel (objectiv) erkennbar.

Beweis. Die Folgen des Willens (Handlungen) der aus innerem Motiv, — können den Folgen des Willens, der aus äußeren Motiven sich bestimmen läßt, gleich seyn. Aus den bloßen Folgen also kann die Bestimmung des Willens aus dem innern Motiv nicht erkannt werden. Soll nun also diese Bestimmung des Willens nicht bloß gedacht (indem sie keinen Widerspruch enthält) sondern objectiv erkannt werden, so kann dieses nicht anders geschehen, als wenn der Wille nach (nicht aus) einer Regel bestimmt wird. Denn da die Regel allgemein (auf alle Fälle) ist; die Folgen der einander entgegengesetzten Willensbestimmungen nicht immer übereinstimmen können, so wird es nothwendig Fälle, worinn diese Folgen einander entgegen sind, geben müssen, und daraus die Bestimmung des Willens nach dem inneren Motiv erkennbar seyn.

Lehrsatz.

Die Regel, wonach die Bestimmung des Willens aus einem innern Motiv erkennbar ist,

muß als unabänderlich, nothwendig und allgemeingültig, gedacht werden.

Beweis. Denn wäre die Regel willkürlich, und also abänderlich, so könnte das Subject selbst die Regel abändern; und alsdann bliebe es (wie ohne alle Regel überhaupt) zweifelhaft, ob selbst diese Abänderung aus einem innern oder aus äußeren Motiven geschehe. Die Bestimmung des Willens aus inneren Motiven wäre also nicht darstellbar. Die Regel ꝛc. muß also als unabänderlich, nothwendig und allgemeingültig gedacht werden.

Lehrsatz.

Wenn eine Regel (wodurch eine Bestimmung des Willens aus innerem Motiv erkannt werden soll) als unabänderlich, nothwendig und allgemeingültig gedacht werden soll, so muß sie in der Gesetzmäßigkeit ihrer Form gegründet seyn.

Beweis. Denn da das innere Motiv sich auf kein bestimmtes, sondern negativ, auf ein Object überhaupt bezieht, so kann die Regel, wodurch dieses innere Motiv darstellbar ist, sich gleichfalls auf kein Bestimmtes, sondern auf ein Object überhaupt beziehen. Sie muß also in der

Gesetzmäßigkeit ihrer Form in Beziehung auf ein Object überhaupt gegründet seyn.

Hiemit haben wir, wie ich dafür halte, allen Forderungen der ersten Gründe einer Moral Genüge geleistet. Erstlich wird der Trieb zur absoluten Freiheit (Bestimmbarkeit des Willens durch das innere Motiv) als Factum des Bewusstseyns vorausgesetzt, wodurch die unablässliche praktische Foderung des Subjects an sich selbst begreiflich gemacht wird. Durch den ersten Lehrsatz aber wird die Reinheit, durch den zweiten das absolute Uebergewicht, durch den dritten die mögliche Darstellung dargethan.

Nach mir ist das MoralGesetz: „Mensch! werde frei, weil du einen Trieb zur Freiheit hast.“ — Die besondern moralischen Pflichten aber werden nicht aus diesem, sondern aus dem Gesetze, welches als Bedingung der möglichen Darstellung von jenem gedacht wird, hergeleitet.

Es bleibt nun noch übrig, das Interesse der Moral dadurch darzuthun, daß man zeigt, wie Tugend mit Vollkommenheit und Glückseeligkeit (wiefern diese durch die Selbstthätigkeit des Subjects bestimmbar ist) aufs genaueste verbunden, und diese Folgen von jener sind.

Lehrsatz.

Die Tugend, die in der erworbenen Freiheit des Willens besteht, ist die höchste Vollkommenheit des Menschen.

Beweis. Eine Vollkommenheit kann höher als andere heißen, auf dreierlei Arten. Erstlich, wenn jene diese, der Wirklichkeit nach, voraussetzt. So ist z. B. in diesem Sinne das thierische Leben eine höhere Vollkommenheit als die bloße Organisation, weil jene, wenn sie wirklich seyn soll, die Wirklichkeit dieser voraussetzt. Zweitens, wenn jene das Wesentliche in diesen ausmacht, wodurch sie das werden, was sie sind. So ist in dem angeführten Beispiele, das thierische Leben, obzwar es Organisation überhaupt voraussetzt, dennoch dasjenige, wodurch wiederum Organisation überhaupt als thierische Organisation bestimmt wird. Drittens, wenn jene eine größere Anstrengung und Anwendung von Kräften erfodert, als diese.

Die Tugend, als Vollkommenheit, setzt ihrer Wirklichkeit nach, alle andere Vollkommenheiten voraus. Denn sie soll den (angebornen oder erworbenen) Trieben und Neigungen entgegenwirken. Entgegenwirkung setzt aber Wirkung voraus. Die Tu-

gend kann also nur in dem Grade, in welchem sich jene wirksam zeigen, ihre eigene Wirksamkeit äußern.

Die Tugend macht das Wesentliche aller andern Vollkommenheiten aus. Ohne Freiheit kann keine derselben als menschliche Vollkommenheit, statt finden, und sie ist nur in so fern Vollkommenheit, inwiefern Freiheit darinn anzutreffen ist. So hat z. B. die bloße Receptivität des sinnlichen Erkenntniß Vermögens den allerniedrigsten Grad der Vollkommenheit, weil Eindrücke annehmen fast gar keine Freiheit zuläßt. Die reproductive Einbildungskraft aber, da sie verschiedener Associationen, und also in ihrer Ausübung mehrerer Freiheit fähig ist, hat auch einen größeren Grad von Vollkommenheit. Die productive oder dichterische Einbildungskraft, die die Vorstellungen nicht, wie sie sie zufälligerweise erhält, sondern nach einem (inneren) Princip zweckmäßig wählt, unter einander ordnet und verbindet, äußert hierinn noch einen größeren Grad von Freiheit, und folglich auch von Vollkommenheit. Der Verstand, der die Vorstellungen, nicht etwa nach einem bloß subjectiven Princip (zweckmäßige Wirkung aufs Gefühl) sondern nach ihrem objectiven Verhältnisse zu einander, in einer Einheit des Bewusstseyns verbindet, und der Verbindungsart der Einbildungs-

kraft entgegenwirkt, äußert hierinn noch einen höheren Grad von Freiheit und Vollkommenheit. Endlich die Vernunft, die sich über alle Bedingungen der Sinnlichkeit wegsetzt und sich zum Unbedingten erhebt, äußert unter allen Erkenntniß-Vermögen, den höchsten Grad der Freiheit und Vollkommenheit; und so ist es mit allen andern Vollkommenheiten. Sie werden nur insofern für Vollkommenheiten gehalten, inwiefern Freiheit darinn angetroffen wird. Freiheit ist also nicht nur eine wesentliche Vollkommenheit des Menschen an sich, sondern sie macht auch das Wesentliche seiner andern Vollkommenheiten aus, wodurch sie aus thierischen, menschliche Vollkommenheiten werden.

Drittens ist es auch offenbar, daß indem der Trieb nach absoluter Freiheit allen andern Trieben entgegenwirkt, seine Befriedigung die größte Kraft-Anstrengung erfodert: also auch in dieser Rücksicht die höchste menschliche Vollkommenheit ausmacht.

Lehrsatz.

Wenn eine Kraft eines mit Bewusstseyn seines inneren Zustandes begabten Wesens, durch die Ausübung selbst vermehrt wird, so entsteht dar-

aus Vergnügen. Im Gegentheil, wenn sie durch die Ausübung vermindert wird, Schmerz.

Dieser Satz mag bloß als Hypothese gelten, insofern daraus die Erscheinungen in Ansehung des mit der Ausübung einer Kraft verknüpften Gefühls erklärbar sind.

Lehrsatz.

Eine Kraft wird an sich, durch die Ausübung vermehrt, und kann nur, durch Ausübung einer ihr entgegengesetzten Kraft, vermindert werden.

Beweis. Eine nicht beständig erneuerte sondern einmal angewandte Kraft, bleibt nach einem allgemeinen NaturGesetz, während der ganzen Wirkung unverändert und die Wirkung selbst wird unaufhörlich fortgesetzt (wie z. B. ein geworfener Körper, der, wenn man von der Wirkung der Schwere, Reibung u. d. g. absondert, mit eben der Kraft in eben der Richtung, die ihm mitgetheilt war, sich immer fortbewegen würde). Eine immer erneuerte Kraft bringt eine immer vermehrte Wirkung hervor, oder sie wird selbst immer vermehrt. Denn das Maaß der Wirkung im ersten Moment dauert auch im zweiten, worinn die erneuerte Kraft noch so viel hinzuthut, u. s. w. (so wie es mit der SchwerKraft der Fall

ist). Also an sich kann keine Kraft durch die Ausübung vermindert werden, sondern sie bleibt entweder unveränderlich (wenn die Kraft sich nur einmal äußert, oder wird immer vermehrt (wenn sie immer aufs neue angewandt wird. Sie kann also nicht anders, als durch Wirkung einer entgegengesetzten Kraft vermindert werden.

Lehrsatz.

Die Tugend gewährt die reinste immer dauernde und beständig zunehmende Glückseeligkeit.

Beweis. Die Tugend als Ausübung einer Kraft, oder Befriedigung eines Triebes, ist mit einem angenehmen Gefühle überhaupt verknüpft. Dieses Gefühl kann aber mit keinem andern Gefühle, das aus Befriedigung eines andern Triebes entspringt, verknüpft seyn, weil es durch die Ausübung der Tugend ausgeschlossen wird. Dieses Gefühl des die Tugend begleitenden Vergnügens ist also das allerreinste.

Die Tugend ist eine immer (in der Ausübung) erneuerte Kraft, sie kann also an sich, durch die Ausübung nicht vermindert, sondern vielmehr muß sie immer vermehrt werden. Sie hat auch

keine Hinderniß oder Abnahme der Wirkung durch die Wirkung einer ihr entgegengesetzten Kraft, indem ihre Wirkung in nichts anderem als in Aufhebung der Wirkung der entgegengesetzten Kraft besteht. Das damit verknüpfte angenehme Gefühl oder Glückseeligkeit ist also immer dauernd und immer wachsend.

II.

Noch ein Beitrag

über

die moralische Begründung der Religion.

Es ist bekannt, was man neuerdings und zum Theile, wie es heißt, aus dem eigenen Fundamente der kritischen MoralPhilosophie gegen das sogenannte moralische Argument eingewandt hat, und welche verschiedene Ansichten, Vorschläge und Behandlungsarten hierin, selbst unter den Freunden der kritischen Philosophie, entstanden sind. Eine genauere Bestimmung der Sache, von mehr als einer Seite, scheint indeß — zum Behufe der Wissenschaft und der sittlichen Cultur — noch

immer nicht überflüssig. Dies ist es, wozu ich durch die folgenden Winke — ohne polemische SeitenBlicke, wiewohl nicht ohne Rücksicht auf die Bedürfnisse der Zeit — beizutragen wünsche.

I. Ueber das Fundament der Religion.

Man könnte zuförderst fragen: „ob es auch im Gebiete der Religion einen eigentlichen Beweis gebe, und ob nicht vielmehr der ReligionsGlaube aus einer moralischen Stimmung des Herzens, oder des Willens hervorgehe?" Ganz ohne Beweis können wir, als denkende und erkennende Wesen, nichts annehmen: was nicht unmittelbar erkannt wird, kann nur dann als wahr gelten, wenn es durch etwas, das für sich unbezweifelt erscheint, vermittelt wird, und nun, mittelbarer Weise, eben so nothwendig sich darstellt. Schon das Wort „VernunftGlaube," womit Kant die praktische Ueberzeugung belegt hat, deutet — im Gegensatze mit dem blinden oder grundlosen Glauben — auf diese Eigenschaft hin. Nämlich, inwieferne die Anlage zur Sittlichkeit gegeben ist, und die moralisch urtheilende Vernunft sich auf diesen Grund stützt: insofern ruht auch die praktische Ueberzeugung auf einem Beweise.

Aber eine andere Frage ist es: wie diese Ueberzeugung (von der Existenz des Allvollkommnen und alles dessen, was nothwendig damit zusammenhängt) im wirklichen Leben sich innerlich ansetze, bilde? Da wirkt die überzeugende Kraft der Vernunft ingeheim, wirkt im Bunde und vermittelst des guten Willens. Nur hier und auf solche Art entsteht die wirkliche Ueberzeugung. Nachher stellt der Mensch sich dieselbe philosophirend (für sich allein, oder zugleich für Andre, die wirklich Religion haben) erst deutlich vor, und entwickelt ihren Grund, theils um die Blendwerke theoretischer Speculation zu zerstreuen, theils um den guten (redlichen) Willen vor Schwärmerei zu bewahren; und wiewohl er, bei dieser Entwicklung und Darstellung des innern moralischen Grundes, zunächst für die Wissenschaft arbeitet: so wird doch hiebei jene Ueberzeugung, zum Behufe der höhern sittlichen Cultur, nothwendig verstärkt, und da, wo sie nicht ist — wo aber eine solche Darstellung des Wahren bekannt wird — dadurch erleichtert und, wenigstens in einigem Maße, vorbereitet. Man sieht hier, daß (und inwieferne) nicht nur eine erklärende, sondern auch eine belehrende Religions-Theorie statt finden kann! Und bedarf nicht die Vernunft auch als moralische Denkkraft einer eigenthümlichen Cultur? —

Die Vernunft, von dieser Seite, darf also eben

so wenig als der (gute) Wille vom Gebiete der Religion ausgeschlossen werden. Es sind zwei Extreme, die beide gleich weit von dem Pfade der Wahrheit abführen; wenn man den Grund des religiösen Glaubens, so wie die moralische Erkenntniß, bloß im Verstande aufsucht *), und wenn man die moralische Beschaffenheit des Herzens, im Gegensatze mit den VernunftBeweisen — und zwar ohne weitere Unterscheidung — als die eigentliche Quelle religiöser Erkenntnisse aufstellt! Ist es indeß nicht, als ob auch im Gebiete der Philosophie, wie dort im Felde der revolutionairen Politik, „Reactionen" statt finden, und öfters ein Extrem, zumal in der Untersuchung sehr wichtiger Gegenstände, das andre veranlasse? Erst kürzlich hörte ich einen denkenden Kopf, und der gewiß für die Güte des Willens (und, in dieser Hinsicht, des Herzens) Sinn hat, sich darüber beklagen: „daß in mehrern neuen Versuchen zur Begründung und Anwendung der reinen, praktischen Philosophie so wenig auf den Verstand und auf eigentliche Erkenntniß gebaut werde."

*) Auch gegen diese einseitige Behandlung hat Kant schon früher ein treffendes Wort gesagt: um wirklich an (den wahren) Gott zu glauben, muß der Mensch wenigstens „schon halbwege gut" seyn; ein Wort, womit die gleichzeitige Aeußerung Jacobi's „durch ein göttliches Leben wird man Gott inne" schön übereinstimmt. Auch Reinhold gab hierüber, schon in den Briefen über die Kant. Philos., einige treffliche Winke.

Gewiß, ohne diesen Leitstern ist so wenig, als ohne das Fundament der WillensGüte, eine feste und dauerhafte Begründung der Moral und der ReligionsWissenschaft möglich: man verirrt sich dann über kurz oder lange wieder, entweder in das schwimmende Land der Gefühle, oder — da Erkennen, Denken und Urtheilen dem Menschen doch einmal Bedürfniß ist — in das theoretische Feld mühsamer und verzehrender Speculationen.

Es verdient allerdings Achtung, wenn Jemand, beleidigt durch die unsittlichen Auswüchse der sinnlichen und der intellectuellen Cultur, sein Augenmerk vornehmlich auf den unmittelbaren Ausdruck des Sittlichen (in dem Willen) hin richtet. Aber es wäre doch eine eigne, sonderbare und für die Geschichte der Philosophie nicht unwichtige Erscheinung, wenn nun irgend ein Philosoph dem Herzen einräumte, was unsre Theologen ehemals der Offenbarung zusprachen, und gleich einigen von diesen der Vernunft etwa noch das sogenannte „Recht zu prüfen und zu beurtheilen, was einmal da ist," zugestände. Und gesetzt, er wollte gar, in recht guter Absicht, im gerechten Unwillen gegen jene Auswüchse, den verfeinerten Unglauben, die raffinirende Sinnlichkeit u. s. w. (Misbräuche und Ausschweifungen, wozu bekanntlich die Vernunft selbst — als theoretische Kraft — dem bösen Willen treffliche Dienste leistet) eine neue Art von Offenbarung, etwa eine Wil-

lens; oder Herzens-Offenbarung einführen: ich fürchte, er würde damit nicht weit kommen, in einer Zeit, wo das Ansehen der Vernunft schon so hoch gestiegen ist, und wo es der Menschen schon so viele giebt, die ihrer Vernunft etwas mehr als die bloße Kraft zu „prüfen und zu beurtheilen" zutrauen, (mit Recht, wofern sie sonst wohldenken!)

Merkwürdiger, wiewohl nicht ganz richtig, scheinen mir ein paar andre jener neuern Ansichten.

1) „Es giebt eine Ueberzeugung aus der ersten Hand; sie ist älter als die Vernunft und höher als das Raisonnement: die Vernunft kann nicht ihre Mutter, aber sie soll ihre Wache und Beschützerin seyn u. s. w. Eine solche Ueberzeugung ist der moralische Glaube an Gott; und der Kantische Beweis dient vortrefflich, den Feind abzuhalten . . . . . "

Aus dem Vorhergehenden erhellt schon, was an dieser Vorstellungs-Weise wahr und wichtig ist. Die Vernunft wirkt ingeheim, d. i. noch unerkannt als solche und in dieser Function; sie wirkt überzeugend, indem das freithätige, handelnde Subject dem heiligen Gesetze huldigt. (Wo hingegen das Raisonnement vor dieser Richtung des Willens eintritt, da wird jene Ueberzeugung auch für die Zukunft erschwert, oder gar

verhindert.) Dort also ist die Vernunft noch nicht philosophirende Vernunft, oder sie ist eben als solche nicht thätig; und die Ueberzeugung wird allerdings nicht durch diese gewirkt. Aber ohne alle Vernunft ist überall keine wahre, menschliche Ueberzeugung; und so wahr das MoralGesetz, als Gesetz, aus der Natur und dem Wesen der Vernunft hervorgeht: so gewiß wird durch sie jene Ueberzeugung begründet. Und als philosophirende Vernunft (da sie über die gedachte Wirkung reflektirt, den Act zum Bewusstseyn erhebt u. s. w.) ist sie es wieder, welche den moralischen Glauben nicht nur gegen Scheingründe sichert, sondern auch, durch eine angemessene Uebung der moralischen Denkkraft in der Vorstellung des sittlichen Guten, befestigt. Nur dürfen wir nicht vergessen, daß hiebei auch die philosophirende Vernunft, in ihrer gehörigen Anwendung, durch die Güte des Willens bedingt wird; denn insoweit hier von der Sache (nicht bloß von der logischen Form und den allgemeinen DenkGesetzen) die Rede ist, kann sie nur als praktische, d. h. hier, als sittlich urtheilende Vernunft, richtig philosophiren. Die praktische Vernunft wirkt aber niemals unabhängig oder getrennt von dem Willen. Hier gilt es: die Erkenntniß der Wahrheit — die große Aufgabe und der nächste Zweck aller Philosophie — hängt nicht allein von dem Verstande, sondern zugleich von dem sittlichen Zustande des Herzens

(von der Richtung des Willens) ab, wiewol das nur hier, im Sittlichen, unmittelbar und positiv gilt. Daher ist es so nothwendig, mit der Uebung der Vernunft die fortschreitende Bildung des Herzens, d. i. die ernstliche Thätigkeit des Willen nach dem Gesetze der Sittlichkeit, zu verbinden!

Im Vorbeigehen sieht man auch hier, was von der VorstellungsWeise derjenigen zu halten sey, die alle Beweise, Disputen u. dgl. über Gott, Unsterblichkeit . . . verwerfen, und deren zarterer Sinn durch jede tiefere, philosophische Untersuchung hierüber mehr beleidigt, als befriediget wird, indem sie dergleichen Beweise, Untersuchungen u. s w. nur für Eingriffe in das Heiligthum des Herzens und in das schönste Eigenthum jedes Einzelnen, oder für Reizungen des Widerspruchs und der Zweifelei gegen die erhabensten und wichtigsten Gegenstände der Menschheit ansehen. Allerdings ward hiebei das Wichtigste vorzüglich und scharf in das Auge gefaßt; allein man übersah etwas, das auch wichtig ist, und mittelbar zu dem Einen, was am Ende der Menschheit Noth ist, auf mehr als eine Art beitragen kann. —

2) „Die religiöse Ueberzeugung ist eine praktische, keine theoretische Vorstellung; also, man sage es einmal laut und gerade heraus: Gott ist nicht, sondern er soll seyn; die Unsterblichkeit der

Seele ist nicht, sondern sie soll seyn u. s. w. (Wir sollen sie uns geben.)

Ganz treffend gegen eine gewisse dogmatische Vorstellung von Daseyn, Existenz u. dergl.! Auch ist hier der eigenthümliche Grund, von welchem wir ausgehen müssen, rein und stark gefasst. Allein ist wohl „das, was seyn soll" der Charakter des Wahren? Das Merkmal und die Bezeichnung des (sittlich) Guten ist es: allein der Charakter, oder das unterscheidende Merkmal des Wahren wird nur durch „das, was ist" ausgedrückt; und von Wahrheit ist bei jeder Ueberzeugung die Frage. So achtungswerth also diese VorstellungsWeise von einer Seite erscheint; so dürfen wir sie doch nicht ganz billigen, da sie von der andern Seite dem Dogmatisten, oder dem bloßen, theoretischen, Raisonneur, neuen Stoff und Reiz zum Widerspruche giebt. — Unstreitig müssen wir von dem, was seyn soll, ausgehen, wo nämlich von praktischer Ueberzeugung und von religiöser Wahrheit die Rede ist. Nothwendig kommt aber die Vorstellung dessen, was ist, hinzu; und sie wird hier durch jenen Grund vermittelt, während sie bei der eigentlichen Erkenntniß, physischer und moralischer Gegenstände, sich unmittelbar darstellt. Vermittelst des Sittlichen in uns wird uns die Existenz der Gottheit u. s. w. gewiß; und obgleich hiebei nur der allgemeine Begriff von Seyn (der sich auf dem höchsten Standpunkte der Philosophie er-

giebt, und dunkel schon jedem Menschen beiwohnt) zum Grunde liegt: so gewährt dennoch die praktische Ueberzeugung, welche einerseits darauf ruht, dem moralisch Gesinnten — ohne weiteres Grübeln oder Forschen auf dieser Seite — volle Beruhigung; denn es ist immer das Moralische, worauf er sich zuförderst und insofern allein gründet. Eben so wenig kann ihn jede andere theoretische (physische oder metaphysische) Bestimmung in dem Begriffe von Gott stören. Von der moralischen Seite ist Gott auch als Gegenstand für uns bestimmt: ohne Substanz ist uns kein Accidens denkbar: und so wahr wir an Gott glauben, so gewiß müssen wir seyn, daß ihm die sittliche Güte, die wir ihm beilegen, wirklich zukomme: mit der sittlichen Anlage ist uns der Schlüssel zu dieser Erkenntniß Gottes gegeben. Und da Heiligkeit, d. i. vollendete Sittlichkeit, diejenige Eigenschaft ist, welcher jede andere Kraft in dem höchsten Wesen untergeordnet wirkt; so gewährt uns die Vorstellung der erstern, in dieser Hinsicht, einen sichern und dauerhaften Grund der Beruhigung. Daß übrigens die Ueberzeugung von der Existenz des höchsten Wesens u. s. w. keinen selbstständigen Grund und keine Evidenz oder unmittelbare Gewissheit hat, sondern mit der Sittlichkeit überhaupt und mit der sittlichen Cultur jedes Einzelnen in einem innern Verhältnisse steht: dies zeigt sich, aus dem moralischen Gesichtspunkte betrachtet, eben so nothwendig als schön und ermunternd. — Diesen praktischen Beweis baut man, wie bekannt, in

der kritischen Schule gewöhnlich „auf die, von der praktischen Vernunft geborene, Realisirung des höchsten, vollendeten Guts.“ Mit Recht! Denn wiewohl die ächte, lebendige Ueberzeugung nur im wirklichen Leben entsteht, und da, bei hinlänglicher Entwicklung der sittlichen Anlage, auf diesem Grunde wie von selbst sich anbaut: so kann und soll man dennoch die Elemente, worauf dieselbe beruht, auch wissenschaftlich erforschen, und so rein als möglich darstellen. Nur muß derjenige, welcher sich zu diesem Zweige der menschlichen Thätigkeit berufen fühlt, immer zugleich bedenken, 1) daß hier die wissenschaftliche Bearbeitung nur mittelbar und entfernter Weise zur wirklichen Religion, bei ihm und Andern, beitragen könne; und 2) wieviel auch von seiner Seite, sowohl in moralischer als in scientifischer Hinsicht, dazu erfodert werde, daß er nicht am Schreibtische die praktische Wahrheit verkenne, sie durch einseitige, formale, oder theoretische Bestimmungen des höchsten Guts dem Auge Anderer entziehe, und nun, anstatt die religiöse und die sittliche Cultur zu befördern, ihr unvermerkt selbst, da oder dort, ein neues Hinderniß setze.

Was noch hin und wieder ein sogenannter Antikantianer, ein kühner Raisonneur, oder ein mit theoretischen Begriffen spielender Metaphysiker gegen die Vorstellung des höchsten Guts vorbringt, verdient hier kaum eine Erwähnung. Z. B. „Man beweise zuerst, daß die prakti-

sche Vernunft das gebietet!" (Wozu noch ein weiterer Beweis für den, welcher diese Stimme in seinem innersten hört, und dem sie über alles geht?) „Ist das Daseyn Gottes und die Unsterblichkeit der Seele nicht zuvor schon erwiesen; so wird die Vernunft bald eins mit sich seyn: genieße, soviel und so lange als möglich! Das ist deine Bestimmung, und dazu sey die Vernunft dir Mittel und Werkzeug! Anstatt zu denken: das ist Pflicht, also muß ein Gott und die Seele unsterblich seyn, weil außerdem u. s. w., wird sie dann vielmehr schließen (und dieser Schluß ist allein vernünftig und consequent): wenn kein Gott ist, weil sein Daseyn und die Unsterblichkeit der Seele nicht kann erwiesen werden; so ist das nicht Pflicht, so ist der Mensch nur dazu bestimmt, dies Leben so lang und so vergnügt als möglich zu genießen." Als ob ein solcher Schluß, (so ist das nicht Pflicht!) als ob der Gedanke an eine solche Bestimmung einer guten und schönen Seele, einem rein- und edelgestimmten Geiste in den Sinn kommen und, im wirklichen Leben, auch nur einfallen könnte!! Der Leichtsinn, der moralische Stumpfsinn, und — das kalte theoretische Raisonnement (oder der Geist der Chikane?) am SchreibTisch' und im polemischen Zweikampfe mögen allein darauf verfallen. Eben weil der Unverdorbene eine bessere Bestimmung in sich findet, und weil diese ohne Gott und die U. d. S. nicht ausführbar ist, nimmt er mit inniger Ueberzeugung die Existenz eines Heiligen — Allmächtigen, und die U. d. S. an.

Nur als Merkwürdigkeit — und zum Beweise, wie viel der antikritische, naturalistische Dogmatismus selbst mit der stolzen Miene einer tiefern und bessern Einsicht sich jezt noch erlaubt — führe ich hier noch Folgendes an: „Es muß also ferner vor allen Dingen anerkannt und mit Fleiß erwiesen werden, daß die Vernunft durch die Betrachtung der Welt gedrungen sey, ein uneingeschränkt vollkommenes Wesen, als den Schöpfer aller Dinge, die Welt, als ein Werk einer unendlichen Macht, Weisheit und Güte zu denken.“ (Als wenn das Endliche zu einem Unendlichen führen könnte, oder ein Wesen, das wir nicht zuförderst durch den sittlichen Begriff denken, uns verehrbar wäre! Oder als ob ein Zusammenfluß des physischen uns die Vorstellung des sittlich Guten zu geben vermöchte, und der Gedanke an ein Wesen, zu dessen Annahme uns nicht unsre höhere, moralische Natur führt, für den sittlichen Menschen eine wahre Angelegenheit werden könnte!) „In diesem GrundBegriffe aller wahren Religion“ (bloßer, physischer Naturalismus!) in dem Begriff eines einzigen Schöpfers der Welt findet die Vernunft den Begriff eines uneingeschränkt vollkommenen Geistes als nothwendig gegründet; und dieser Begriff der unendlichen Vollkommenheit Gottes wird dann die Grundlage der ganzen Glaubenslehre der Vernunft: so wie die Erkenntniß des höchsten, der Vernunft denkbaren Zweckes, soviel Vollkommenheit und Glückseligkeit als

möglich zu befördern, den wir als den einzig denkbaren des Unendlichen würdigen betrachten müssen, die Moral durch das Gebot des erkannten göttlichen Willens begründet, daß wir seinen Endzweck auch zu unserm Endzwecke machen sollen." Also keine Moral ohne Religion, und — bei Andern wieder eine Moral ohne Religion (o der Extreme!) Und wie wäre uns wohl Gottes Wille als gut — sittlich gut, heilig — erkennbar ohne die vorhergehende GrundVorstellung des moralisch Guten? Jedoch der Widerspruch scheint selbst in dem „einzig denkbaren Zwecke" hervor.

Bedenklicher und einer größern Aufmerksamkeit würdig däucht mir eine andere Erscheinung, die seit einiger Zeit, selbst unter den Freunden der kritischen Philosophie, hin und wieder sich wiederum zeigte: solche Bestimmungen des höchsten Gutes, die sich mit dem reinen und vollständigen Begriffe der praktischen Vernunft nicht ganz vertragen, indem sie dasselbe bald ächt-stoisch auf die Sittlichkeit einschränken, bald in 2 Theile zerlegen, und diese in gleichem Range nebeneinander aufstellen (coordiniren); eine Vorstellung, die, consequent verfolgt und angewandt auf das wirkliche Leben, in reinen Epikurism sich auflöst. Nur Ein Beispiel dieser Art, aus der neuesten Zeit: „Das höchste Gut des Menschen besteht aus zwei Theilen: Tugend und Glückseeligkeit. Er hat zur einen, wie zur andern

einen innern nothwendigen Trieb: jene fodert sein Geist, diese seine Sinnlichkeit. Da nun der Mensch nur seine Sittlichkeit realisiren kann; so — muß ein Gott seyn, der auch den natürlichen Wunsch nach Glückseligkeit befriedige, und auf solche Art die Harmonie in dem ganzen Menschen herstelle!"

Natürlich veranlasst, unterhält und begünstigt auch hier ein Extrem das andere. Es sey, daß in diesem Kampfe der Geister bald die eine, bald die andere Seite schärfer gefasst und besonders hervorgezogen werde; es sey, daß hiedurch selbst die Erkenntniß des Ganzen nicht selten gewinne. Außerdem aber, daß hiebei noch öfter ein unnöthiger, verzehrender und für die Fortschritte der menschlichen Cultur nachtheiliger Streit unterhalten wird, tritt hier noch der besondere Umstand ein, daß eine solche Behandlungsart den weitern Eingang und die Anwendung des Wahren, das eben an der kritischen Philosophie für die weitere Cultur so vorzüglich wichtig ist, erschwert und aufhält.

Dazu kommt die unbestimmte Vorstellung, die sich öfters noch findet: „Sittlichkeit vereint mit Glückseeligkeit sey der letzte und ganze Zweck des Menschen; ihm sey die Realisirung des höchsten, vollendeten Guts geboten." Es ist Zweck der Menschheit (nach dem Ausspruche der moralisch gebietenden und zugleich der moralisch urtheilenden Ver-

nunft, welche den sittlich Guten der Glückseeligkeit würdig erkennt, und der Tugend ein entsprechendes Maaß derselben als — moralisch — nothwendig bestimmt;) aber es ist nicht, ohne weitere Unterscheidung, Zweck des Menschen; an ihn, an seinen Willen ergeht nur das Gebot der practischen Vernunft: „sey gut!" Die Glückseeligkeit erfolgt dann, nach einer schönen Einrichtung im SittenReiche, von selbst. Zwar darf und soll er auch für seine gegenwärtige (physische) Wohlfahrt sorgen: aber nur inwieferne sie Mittel zur Sittlichkeit ist. Und trägt er zum Wohl Anderer bei; so muß er auch dieses als Mittel zur Veredlung des Andern ansehen, und, zu diesem Behufe, seinen Beitrag zu fremdem Wohlseyn bald einschränken, bald erweitern. Auch dem Andern ergiebt sich dann die Glückseeligkeit nur als Folge seiner (moralischen) Thätigkeit — und wer möchte läugnen, daß sie, mehr oder weniger, auch hier schon erfolgt?

Bekanntlich hat schon Einer und der Andre (gereizt durch jene epikurischtönende Vorstellung, und durch diese unbestimmte, vom letzten, vollständigen Zwecke) den Grund, welcher von der Realisirung des höchsten — vollendeten Guts hergenommen wird, für einen versteckten Eudämonism erklärt, den Gedanken an Glückseeligkeit schlechterdings von dem moralischen Beweise ausgeschlossen, und diesem in einem „reinen und edlern" Grunde gesucht, z. B. „in einem Triebe nach

Würdigung (gewürdigt zu werden); in der Idee der Heiligkeit, die in — Gott, wie die Tugend im Menschen realisirt seyn müsse" u. dgl. Oder man nahm auch den Begriff der Glückseeligkeit dazu, reinigte und sublimirte aber denselben so lange, bis er sich ganz in den Begriff der — Sittlichkeit auflöste.

Auch hier liegt die Wahrheit in der Mitte, oder vielmehr sie fällt glücklich dahin, wenn man das Wahre von beiden Seiten vereinigt. Der moralische Punkt ist immer derjenige, welcher zuförderst in's Auge gefasst wird; und kommt dann auch, nach der Anlage eines endlichen Wesens, die Glückseeligkeit hinzu: so wird auch sie nur unter dem moralischen Standpunkte betrachtet. Freilich, es war dürftig und klein, wenn mehr als ein (sogenannter) Kantianer Gott zum Behufe der — Sittlichkeit postulirte und, in dieser Hinsicht, als Executor des SittenGesetzes aufstellte: wie unwürdig und wie empörend für jedes reinere Herz, das fühlt oder auch nur ahnet, was Gott ist! Aber ganz anders verhält es sich mit jener Vorstellung der Glückseeligkeit: da erscheint diese durchgängig — und zwar nicht bloß in einer gewissen negativen Hinsicht, sondern auf eine eigenthümliche positive Weise — unter dem moralischen Gesichtspunkte. Und wie könnte nun dadurch die sittliche Triebfeder geschwächt oder verunreinigt werden, da hier die Glückseeligkeit nicht von Seiten des Stoffes, sondern der moralischen Form (unter

dem allgemeinen Begriffe der Würdigkeit) gefaßt wird, und — wenn sie auch im Momente der Handlung sich darstellt — dem wahrhaft Religiösen nur von Seite der letztern, und folglich ohne eine individuelle (den Eigennutz anregende) Beziehung, vorschwebt. So leicht ist das Bekannte, was von den Leiden des Edlen von Nazareth gesagt ward „proposito sibi gaudio sustinuit crucem" mit dem Begriffe der reinen Sittlichkeit vereinbar! — Die Glückseeligkeit kommt also auch hier nicht als Grund, sondern nur als Folge der Sittlichkeit in Betrachtung. Allerdings bekümmert sich die praktische Vernunft nicht um die Folgen der sittlichen Handlungen, inwiefern sie — moralisch gebietet: das thue, das ist recht! Da ist nur Moralität ihre Sache, und dem Menschen die Frage nur wichtig: was soll ich? Allein insofern die praktische Vernunft auch — moralisch urtheilt und dem Begriff der Würdigkeit aufstellt, nimmt sie auch Rücksicht auf Glückseeligkeit. Daher die Begriffe von einer moralischen Welt, von Belohnung und Strafe; daher Ordnung, Wahrheit im sittlichen Reiche, und dazu Gott als Executor des moralischen Gesetzes! Doch wird bei dieser letztern Vorstellung die stärkere, vordringende Achtung für die Moralität als solche, für die weitere Ausbildung der sittlichen Anlage, und damit der Glaube an Gott als Urheber und Erhalter des Daseyns endlicher moralischer Wesen „schon vorausgesetzt; denn ohne diese Grundlage wird jener Begriff der Würdigkeit u. s. w. nicht rein gefaßt,

oder (am Pulte, auf der Katheder . . . wie im wirklichen Leben) nicht festgehalten. — Auch sehen wir hier, inwieferne der (praktischen) Vernunft, nach Kants Vorr. zur Rel. i. d. G. d. b. V., die Frage nicht gleichgültig seyn könne: was kommt am Ende bei unsern moralischen Handlungen heraus?

So wie nun auf dem praktischen Grunde mit dem Begriffe der Sittlichkeit sich die Vorstellung der Glückseeligkeit einigt, und der Gedanke an Gott hinzutritt: entstehen die moralischen Begriffe von Vergeltung, von göttlicher Gerechtigkeit (im engern Sinne) u. s. w. Diese Vorstellungen haben also praktische und, insofern sie auf der moralischen Anlage ruhen, wirkliche, objective Realität. Sie geben dem sittlich Denkenden zu schönen, erweckenden Reflexionen — über die Einrichtungen, über den Zusammenhang der Dinge im sittlichen Reiche — Anlaß und Stoff; und da nothwendig auch hier das Denken wiederum auf das Handeln einfließt: so wird durch sie die moralische Kraft erhöht und belebt. Indem ferner das schöne Gefühl der Dankbarkeit, auf jene Weise vermittelt, sich anschließt, kann um so mehr mit der Achtung für das sittlich Gute (auf diesem Standpunkte auch für Gottes heiligen Willen) sich die Liebe verbinden, und der sittlichen Triebfeder, ohne der Reinheit etwas zu entziehen, neue Stärke mittheilen.

Wo der Glaube an das „Seyn der Gottheit"

Ernst ist, da wird er nothwendig Religion (im engern Sinne d. W.). Man hat gesagt: „Die Religion sey mehr eine beneidenswürdige Belohnung, als ein pflichtmäßiges Mittel der Tugend.“ Sehr schön! Aber genau betrachtet: sie ist beides. Wenn ihr die Sittlichkeit Leben und Daseyn verlieh: so ertheilt sie hinwiederum dieser Licht, Stärke und Dauer. Dem Grunde nach erscheint sie als Belohnung; der Anwendung nach — im wirklichen Leben — als Pflicht. Wem es je mit seiner Moralischen Bildung Ernst war; und wer sich dazu, mit einem hellern Kopfe, auch dieses Mittels bediente: der weiß, wieviel der Gedanke an Gott, den Heiligen, beitragen könne, die Stimme des Gewissens zu erleichtern, und selbst das moralische Gefühl immer rege und lebendig zu erhalten. „Zu meiner Bewahrung“ — schrieb mir kürzlich ein edler junger Mann, dem es jedoch bisher seine äußere Lage nicht erlaubt hat, in den Geist der kritischen Philosophie tiefer einzudringen — „und zu meiner Besserung hat die Furcht Gottes mehr beigetragen, als das von Gott isolirte Gefühl von Gut und Böse.“ Wohl sehen wir, daß er hier einen MittelBegriff übersprang; aber wir fühlen doch auch das Wahre, was seine Vorstellung zugleich enthält! Und wer dürfte sagen, daß er diesen Gedanken an Gott, diese stille verehrende Aufsicht zu dem Heiligen, nicht unterhalten könne?

„Also wäre die Religion Mittel zur Sittlich-

keit; und Andacht — absolute Gottesverehrung — wäre nicht selbst Zweck?" Es sind, wie mir däucht, zwei Abwege, vor denen man sich hier zu bewahren hat: vor einer bloß theoretischen, willkürlichen Bestimmung von Mittel und Zweck; und vor einem feinern sophistisirenden Mystizismus, der, im Eifer für Gott — oder vielmehr für ein unbestimmtes Höhere — und wohl auch im redlichen Bestreben nach dem Bessern, die menschlichen Verhältnisse übersieht. Ja, die Religion ist Mittel zur Sittlichkeit, d. i. zur höhern sittlichen Cultur; aber sie wirkt als solches, ohne daß sie eben dazu von demjenigen, der wirklich Religion hat, auf eine besondere Weise bestimmt wird: indem er verehrend zu dem Heiligen aufsieht, indem Achtung und Vertrauen, Dankbarkeit und Liebe sich in seinem Innersten regen, belebt er zugleich in sich die sittliche Triebfeder. Gleichwohl ist es nicht nur im Volksunterrichte nothwendig, die Religion vornehmlich als Mittel zur Sittlichkeit vorzustellen, um der verkehrten und auf den untern Stufen der Cultur so natürlichen Denkweise, welche die Religion zum Deckmantel der Unsittlichkeit macht, kräftig zu begegnen: sondern auch derjenige, der mit Eifer und herzlichem Ernste der Religion sich ergiebt, hat Ursache, dieselbe öfters in jener Beziehung auf die Sittlichkeit zu betrachten, und besonders ihren moralischen Ursprung immer fest im Auge zu behalten.

Der Sinn für Religion bedarf einer eignen Disciplin, ob er gleich in demjenigen, welcher sich dazu erhebt, schon einen höhern Grad von intellectueller und sittlicher Cultur voraussetzt. Die (theoretische) Idee des Unendlichen, unterstützt von dem Einflusse der Phantasie, kann die sittlichen und menschlichen Verhältnisse dergestalt aus dem Auge rücken, daß man in ein „physisches Einsseyn mit Gott" die höchste Würde des Menschen setzt, seine Persönlichkeit und, wozu diese nothwendig führt, die Selbstthätigkeit im Kreise der Menschheit vergisst, und — was theils nicht immer möglich, theils der redlichen Ueberzeugung jedes Einzelnen zu überlassen ist — die Aufsicht zu Gott u. s. w. für seine eigentliche Bestimmung erklärt . . . . . Freilich ist davor der kalte, raisonnirende Dogmatist, so wie der moralische Libertiner ganz sicher; denn es giebt allerdings im Gebiete der Religion Verirrungen und Misgriffe, deren nur vorzüglich edle und fromme Seelen empfänglich sind.

„Aber giebt es denn nicht andere Mittel, das PflichtGefühl zu beleben, ästhetische, psychologische....? Unstreitig! nnd wir könnten uns mit diesen begnügen, oder vielmehr, wir müssten uns darauf einschränken, wenn es — einem edlern, gebildetern und zugleich fortdenkenden (consequenten) Geiste je möglich wäre, zu dem Urbilde des Guten, zur Vorstellung des Höchsten nicht aufzusteigen und sich von dem wirklichen

Seyn der Gottheit so innig, wie von seinem eignen bessern Daseyn zu überzeugen! Schön zeigt sich dieser höhere Drang auch in manchem äußern Verhältnisse: ein Herz, das alles Gute nach dem Grade seiner Würdigkeit ehrt, schwingt sich so gerne auf zu einem Höhern, Reinsittlichen, um auch dies zu verehren; einer schönen Seele ist es Bedürfniß (in dem edlern Sinne dieses Wortes) zu danken im Gefühle des Glücks, bei einem wichtigen Geschäfte, das leicht und gegen die Erwartung wohl gelang, im Genusse des Schönen, Wohlthuenden um sich her u. s. w. Und zeugt es gleich nicht von Adel und Würde, wenn der Mensch, gedrängt vom widrigen Schicksale, nach der Hand eines Allmächtigen aufstrebt, der ihm helfe, und sein Daseyn beglücke: so ist es hingegen wirklich ein Beweis von sittlicher Größe, wenn er mitten im Sturme, indeß alles um ihn her wankt und stürzt, feststeht in der Gewissheit des Göttlichen in ihm, und, nicht aus kleinlichem Eigennutze, sondern in lebendiger Achtung für seine höhere Natur (nicht inwiefern sie die seinige ist, sondern inwiefern er darin einen Theil und ein Bild des Unendlichen erblickt) sich festhält an Gott, an der innigen Ueberzeugung, daß Er, der Heilige — Allmächtige, das Höhere nicht den Elementen, der physischen Gewalt zur Beute hingeben, sondern, über kurz oder lange, auch diesen Widerspruch, diese mächtige Disharmonie in Ordnung und Wohllaut auflösen werde. Natürlich wird dieser Aufblick zu Gott,

so wie die schöne Aussicht in den weitern kommenden Eintritt des sittlichen, oder was hier dasselbe ist, des göttlichen Reichs, nur dem reinern Gewissen und der gebildetern Denkkraft gewährt: wer aber diese hat, dem erscheint nun die ganze Würde und Allmacht des Sittlichen — in Gott; dann gilt es: totus si illabatur orbis, impavidum ferient ruinae!

Und bei dieser Ueberzeugung von dem (innern, aus der gemeinsamen moralischen Anlage hervorgehenden und insofern objectiven) Grunde der Religion können wir auch dann feststehen, wenn man aus der Vorzeit uns Männer aufführt, die „gebildet, edel und groß, gleichwohl an — Gott nicht geglaubt haben." Denn außerdem, daß uns die Geschichte, wofern man die Sache genau untersuchen wollte, weder von dem moralischen noch von dem intellectuellen Zustande dieser Menschen so ganz genaue und zuverlässige Nachricht darböte: konnten sie nicht in der Folge, wenn sie auf dem Wege der Tugend fortschritten (und wo ist dafür das Ziel?), zur bessern Ueberzeugung gelangen, vorausgesetzt, daß kein widriger Zufall ihren Verstand von irgend einer Seite in den Zustand der Krankheit versetzte? Selbst die höhern Kräfte des Menschen, Vernunft und Wille, sind in ein solches Verhältniß zu einander gestellt, und die Erscheinungen im Kreise der Menschen sprechen überdies unserer Vorstellung, auch bei der schärfern und anhaltenden Beobachtung, so genau und ordentlich zu,

daß uns vernünftiger Weise an dem innern Zusammenhang zwischen Tugend und Religion kein Zweifel mehr übrig bleibt.

Wahr ist es indeß, man trifft hin und wieder auf einen Fall, der uns auch hier zur Bescheidenheit anweist, wiewohl er, genau betrachtet, dieser Vorstellung keinen Eintrag thun kann. Es sey mir erlaubt, hier einen solchen Fall anzuführen. Ein glücklicher Zufall machte mich mit einem Manne bekannt, den sein äußeres Verhältniß mehr zum verfeinerten WeltGenuß lockte, der aber dagegen mit der äußern Cultur einen gesetzten und auch in moralischer Hinsicht, zumal in seinem Stande, vorzüglichen Charakter verband. Nach längerm, vertrautern Umgange, in dem ich manches Schöne, Vorzügliche an ihm bemerkt hatte — äußerte er sich einmal gegen mich: „daß ein Gott sey, davon konnt' ich mich bisher nicht überzeugen; ich läugne sein Daseyn nicht, aber ich nehme es auch nicht an: kurz, ich lasse die ganze Sache und was man Religion heißt, dahingestellt seyn, indem ich mich um so mehr an die Gesetze der Rechtschaffenheit binde." Und als ich ihn auf den Zwang aufmerksam machte, den eine solche Stimmung seinem Verstande sowohl als seinem Herzen anthun müsse; setzte er hinzu: „das ist wahr, ich habe es auch schon öfters erfahren; aber ich denke dann nicht fort, breche ab, wenn ich so weit komme, wende meinen Blick weg von solchen Scenen, Vorstellun-

gen . . . . . denn es thut mir nur wehe, und macht mich unruhig.“ Es versteht sich, daß ich ihm, da wir uns schnell wieder von einander trennen mußten, darüber noch schrieb, und indem ich einerseits in seinem Benehmen über die Frage von Gott ein edleres Gemüth und selbst einen zartern Sinn für die Wahrheit anerkannte, andererseits ihm zugleich erklärte, daß es „des Menschen nicht würdig sey, auf die gedachte Weise abzubrechen oder nicht fortzudenken: daß uns ein solches Verfahren mit den Orthodoxen und Glaubens-Helden, die ihrem Verstande bald da bald dort einen Stillstand gebieten, eine auffallende Aehnlichkeit geben, und, von dieser Seite, uns auf eine Linie mit ihnen stellen würde, daß ich aber mit Grund und Zuversicht hoffe, er werde noch künftig, auf dem Wege der Rechtschaffenheit und des weitern Nachdenkens, zur wirklichen Ueberzeugung von der Existenz eines höchsten (heiligen) Wesens, und damit zur wahren, moralischen Religion gelangen.“

Ein Unglaube, wie dieser, kann jedoch keineswegs — im strengen und eigentlichen Sinne des Wortes — Atheismus genannt werden, und wer bloß auf solche Art nicht glaubt, indeß er sich an das Gesetz bindet, welches Gott unserm Innern eingeprägt hat, und das jeder wohldenkende in sich findet: der ist nicht „gottlos“, während der eigennützige Politiker, welcher die Religion zur Staats-Maschine herabwürdigt (und dabei in seinen, öffentlichen und gehei-

men Schritten sich kühn über alle Gesetze der Wahrheit und Gerechtigkeit wegsetzt) und der unwürdige Geistliche — der Pfaffe —, welcher die Religion zum Deck-Mantel oder gar zum Werkzeuge unsittlicher Zwecke macht, den Namen wahrer (praktischer) Atheisten verdienen, wenn sie gleich die Wörter „Gott, Religion, Kirche" unablässig im Munde führen. Diese, nicht jener, verläugnen das Göttliche in sich, wiewohl auch er bisher noch die vollkommnere Erkenntniß desselben, so wie den höhern Grad der moralischen Ausbildung des Menschen, nicht erlangt hat. Uebrigens findet sich gewiß auch bei solchen, die sich durch wahre höhere Cultur unterscheiden, und gleichwohl auf die eben bemerkte Weise nicht an Gott glauben, immer eine äußere Ursache, woraus dieser NichtGlaube, wenigstens zum Theil, erklärbar wird, z. B. (wie dort) ein ungeschickter, plumper ReligionsUnterricht in der Jugend, bei aller Anleitung zur feinern Cultur im Aeußern, und dann Reisen in einem Lande, wo neben dem rohen Aberglauben, dem Pfaffen- und MönchsBetruge u. s. w. nur um so stärker das andere Extrem, der positive Unglaube, der gröbere oder feinere Atheismus sich einfindet *), und

*) Als ich im Jahr 1788 den verehrungswürdigen Pfeffel in Colmar besuchte, erzählte er mir: es sey kürzlich ein italienischer Marchese bei ihm gewesen, der sich sehr wider einige seiner Landsleute aufgehalten, daß sie nun Deisten würden. „Er war also ein Christ?" fragte ich gutmüthig. „Nein!" erwiderte Pfeffel lachend, „er war ein

ein längerer Umgang mit den Cultivirten von dieser Art. Wahrlich schon das zeugt von einem bessern Herzen, von einem gebildetern Geiste, wenn man, bei einem solchen Gange des Lebens, nicht auch von einem Aeußersten auf das andere springt, und vor der Hand noch auf diese Weise sich einschränkt! Daher mag es kommen, daß ein Anderer, der wirklich an Gott glaubt und ächte Religion hat, dem aber das Schicksal keines dieser mächtigen Hindernisse entgegenwarf, sich keineswegs — im Vergleiche mit dem erstern — auf einer höhern Stufe der Cultur befinde.

Ein Unglaube nun, der es dahingestellt seyn läßt: „ob ein Gott sey?" kann allerdings unter solchen Umständen (und insoweit, als ich vorhin bemerkte) mit der Tugend zusammengedacht werden; wie aber der Unglaube, welcher entscheidet: „es ist kein Gott!" mit derselben (mit der Rechtschaffenheit, Gewissenhaftigkeit) sich vertragen könne: das, ich gestehe es, ist mir unbegreiflich, wenn ich auf das gedachte Verhältniß unserer höhern Kräfte und auf jene sprechenden Erscheinungen im Kreise der Menschheit zurücksehe.

II. Ueber die ErkenntnißQuelle der Religion.

Was die völligere Erkenntniß und die reinere Darstellung der Wahrheit im Gebiete der Religion noch da

Atheist, und es verdroß ihn, daß nicht alle gescheide Leute das seyn."

und dort vorzüglich erschwert, dies ist, meines Erachtens, ein mangelhafter oder irriger Begriff von der praktischen Vernunft.

Wenn man z. B. den moralischen Glauben darum VernunftGlauben heißt, weil der Wille, aus welchem der ReligionsGlaube hervorgehe, der gute, d. i. derjenige sey, welcher das Gesetz der praktischen Vernunft in seine Maxime aufgenommen hat: so zeigt sich zwar an dieser Vorstellung eine sehr wichtige Seite; denn gewiß kommt hiebei auf den „guten Willen" sehr viel an, und es ist nothwendig, daß man öfters hieran erinnere, da leider! der Mensch, wofern er nicht im Grunde der Sittlichkeit schon wohl gewurzelt hat, nur zu geneigt ist, das große Gewicht des guten Willens in Ansehung der sittlichen und religiösen Erkenntnisse zu vergessen, und — mit dem guten Willen die praktische Vernunft selbst zu verlieren, indem nämlich jetzt die Vernunft als theoretische Kraft bei dem bösen Willen Dienste nimmt, und den innern Keim der Sittlichkeit und der Religion selbst angreift: eine Erscheinung, welche dem Freunde der Menschheit, wie schimmernd sie von mancher Seite — als Speculation oder als Verfeinerung — auch seyn mag, um nichts lieblicher auffällt, als wenn er bei dem rohern Theile der Menschen die grobe Phantasie oder den gemeinen dienstbaren Verstand nach dem Zuge des sinnlichen und materiellen Triebs wirksam und zum Vortheile des

eigentlichen „Heidenthums," das immer hier seinen natürlichen Grund fand, beschäftiget sieht. Allein so wahr dieses ist; so liegt dennoch, wie ich fürchte, bei jener Deduction des VernunftGlaubens kein vollständiger Begriff von der praktischen Vernunft zum Grunde. Und wenn es jetzt neuerdings Ton wird, von der „reinpraktischen" Vernunft zu reden: so wird dadurch, nach meiner Ueberzeugung, die Aussicht nur trüber.

Einige Winke über das Wesen der praktischen Vernunft, im Gegensatze mit der theoretischen, und folglich über den wesentlichen Unterschied der einen von der andern, dürften also hier wohl am rechten Orte stehen.

Die Vernunft von der praktischen Seite ist nicht misbrauchbar: sie spricht (moralisch) recht, oder sie redet gar nicht — als Gewissen; sie wird recht, ihrer Natur und ihrem Zwecke gemäß, angewendet, oder sie wird gar nicht gebraucht — als moralische Denkkraft. Aber von der theoretischen Seite, d. h. als theoretische Vernunft, ist sie misbrauchbar: sie kann dem bösen, wie dem guten, Willen dienen — als bloße Klugheit; und ob sie gleich, im Dienste des letztern, einen nothwendigen Bestandtheil der Weisheit ausmacht, und insofern diesen schönen Namen selbst verdient; so ist sie dennoch hier keineswegs Eines mit

der praktischen Vernunft; denn offenbar wird hier diese letztere, mit dem guten Willen, schon vorausgesetzt, und die theoretische Vernunft wirkt da, gelenkt und regiert von diesem, nach demselben Gesetze der praktischen, nämlich als äußeres Licht, damit der Wille nicht nur gut, sondern — nach dem Bedürfnisse der Menschheit, zumal in den schwerern Fällen des Lebens — auch treffend sey, und der physische Erfolg, in dieser Hinsicht, der moralischen Stimmung des Willens zusage.

Indem nun die Vernunft, ursprünglich und noch vor dieser Lenkung durch den Willen — oder auch, in der Folge davon unabhängig — zu demselben spricht: „das ist recht, gut, das thue!" und indem sie nach diesem Gesetze urtheilt, ist sie praktische Vernunft; und es versteht sich von selbst, daß sie als solche zugleich rein ist. Die Vernunft ist hier praktisch, weil sie durch sich, vermöge ihrer eigenen Selbstthätigkeit wirkt. Allein im Dienste des guten oder des bösen Willens giebt nicht sie das Gesetz: da setzt die Vernunft als bloße Denkkraft (theoretische Vernunft) das Gesetz des absolut Guten schon voraus; und wiewohl sie — da, wo sie dem guten Willen dient — zum Behufe der Ausführung desselben in der Sphäre der Menschheit, die Regeln des Denkens auf den äußern Stoff anwendet: so schreibt doch eigentlich nicht sie, sondern der empirische Gegenstand das Gesetz, d. i. die

Norm (der äußern Wirksamkeit) vor. Hier gilt es, was Jakobi, in dem bekannten Streite über die Lehre des Spinoza, gesagt hat: „die Vernunft kann nur Verhältnisse bemerken.“ — Wie bei dem guten, so wird auch bei dem bösen Willen die Thätigkeit der praktischen Vernunft schon zum Grunde gelegt, nur mit dem Unterschiede, daß hier der Wille nicht wie dort das Gesetz der praktischen Vernunft aufnahm, und daß er nun auch die theoretische nicht darnach anwendet. Aber auch hier giebt der äußere Gegenstand, nicht sie, das Gesetz (die Norm, welche von dem bösen Willen, gegen den Ausspruch des moralischen Gesetzes, wirklich befolgt wird): ihr bleibt nichts weiter übrig, als — zum Behufe des unsittlichen Plans — die äußern, gegebenen Verhältnisse zu bemerken,“ zu vergleichen, was vorliegt, zu verbinden, zu trennen u. s. w.

Die Vernunft, in diesem Gebrauche, ist also theoretisch-empirisch, oder empirisch-theoretisch, aber keineswegs praktisch. Das Prädicat des „Praktischen“ kommt hier nur der Vernunft nach jener ursprünglichen Beziehung auf den Willen, und dem freien Willen selbst zu, dieser handle dann gut oder böse. Und wenn die theoretische Vernunft mit Grund in die reine und empirische abgetheilt wird: so findet hingegen bei der praktischen überall keine solche Eintheilung statt. Wer also von einer „empirisch-praktischen“ Vernunft spricht, verwechselt sicht-

bar die empirisch-theoretische mit der praktischen; und wer von der „reinpraktischen" Vernunft redet, der verstößt zwar nicht gegen die Wahrheit, insofern die praktische Vernunft allerdings rein ist: aber diese Redensart hat außer dem Ueberflüssigen, das sie mit sich führt, noch den Nachtheil, daß sie leicht an die „empirisch-praktische" erinnert, und folglich, da oder dort, zur Unterhaltung dieses irrigen Begriffes beiträgt, wenn zumal derjenige, welcher sich jenes Ausdrucks bediente, ein Mann von großem, überwiegendem Ansehen ist. Findet sich aber vollends in einem Lehrbuche, z. B. in einer MoralPhilosophie, ausdrücklich — und etwa gar noch mit der Miene des Neuen und eines tiefern Blicks — die Eintheilung der praktischen Vernunft in die reine und empirische: so haben wir davon einen sichern Beweis, daß der Verfasser selbst den wesentlichen Unterschied zwischen theoretischer und praktischer Vernunft, wenigstens nicht rein und ganz, gefaßt hat; und eine solche Darstellung ist gewiß nicht ohne nachtheiligen Einfluß auf die Fortschritte der Wissenschaft sowohl als der sittlichen Cultur. Zwar ist eine MoralPhilosophie dieser Art, indem sie auch die moralische Gesetzgebung ausdrücklich von der Vernunft herleitet, noch immer besser, als eine andere, in welcher die praktische Vernunft ganz verkannt wird. Allein wie sehr auch diese Herleitung des MoralGesetzes den reinen, vollständigen Begriff — zumal einem offenen und gebildetern Geiste — erleich-

tern mag: so müssen doch andere Stellen, worin die „empirischpraktische Vernunft" wieder vorkommt, denselben erschweren, und auf den Inhalt sowohl als die Klarheit der Vorstellung — welche sich dann in der Seele des Hörers oder Lesers nach Maaßgabe des Ganzen festsetzt — nachtheilig wirken.

Eben so mangelhaft ist, nach meiner Ueberzeugung, der Begriff von dem praktischen VernunftVermögen, wenn man dasselbe ganz auf das moralische Gebot für den Willen einschränkt, und nun die theoretische Vernunft ausschließungsweise die erkennende, die betrachtende u. dgl. nennt. Daß die praktische Vernunft nicht bloß auf die sittliche Güte, sondern auch auf die Wahrheit im Gebiete der Sittlichkeit und — was damit innerlich zusammenhängt — der Religion eine eigenthümliche Beziehung habe; daß folglich auch die Erkenntniß der moralischen und religiösen Wahrheit durch sie bestimmt werde: dieses, däucht mir, hätte man schon aus so manchem, was bisher unter allen gebildetern Menschen geltend war, abnehmen sollen, wenn es z. B. von einem praktischen Irrthum, einer unsittlichen Vorstellung u. s. w. hieß: „das beleidigt den gesunden Verstand, das empört alle gesunde Vernunft . . . . . ." Kein Wunder, wenn dann, nach jener Einschränkung der praktischen Vernunft, die theoretische wieder — von sogenannten Kantianern wie von Anti-Kantianern — in das in-

nere praktische Land, bald von dieser bald von einer andern Seite, eingeführt wird.

Auch die praktische Vernunft (und zwar diese auf eine vorzügliche, eigenthümliche Weise) kann eine „erkennende" oder, wenn man lieber will, eine „betrachtende" genannt werden, indem sie nicht allein das Gute (dem freien Willen) gebietet, sondern auch über das, was im Praktischen wahr ist, entscheidet. Dieses Urtheil über sittliche und religiöse Wahrheit — im Gegensatze mit den heidnischen Vorstellungen der rohern Volks-Classe, mit den unsittlichen Bestimmungen des kirchlichen Dogmatikers *), dem hyperphysischen Wahn und der verderblichen Theorie des consequenten Mysticismus, und mit dem leeren oder willkürlichen Moral- und Religions-Systeme des theoretischen Rationalismus — diese Entscheidung über wahre, moralische Religion kommt der praktischen Vernunft eben darum zu, weil das Moral-Gesetz aus ihrer Natur hervorgeht, wiewohl sie, als praktische Vernunft, immer auf die obengedachte Weise mit dem sittlich guten Willen vereint, so wie nach ihrer ursprünglichen Beziehung auf das freie Vermögen des letztern, wirkt. Nur dies scheint hiebei noch merkwürdig, daß sie als moralisch gebietend (als Gewissen) mehr nach dieser Anlage unwillkürlich; und als sittlich ur-

*) Der nämlich, bei seiner individuellen Denkart, den Gerichtshof der moralisch urtheilenden Vernunft nicht anerkennt.

theilend (als Erkenntniß-Quelle) mehr willkürlich, d. i. von der Freiheit und dem moralischen Zustande des Herzens abhängig sich äußert. Ueberdies geht das moralische Gebot vorher; denn es wird hier immer zuförderst nach dem, was seyn soll, gefragt. Und da selbst die Sprache des Gewissens insofern, als sie durch praktischen Ungehorsam erschwert oder gar gehemmt werden kann, von der Willkür des Menschen abhängt; da folglich die moralische Anlage durch jenen Ungehorsam in ihrer (moralisch nothwendigen) Entwicklung gestört, und ohne diese keine reine, vollständige Kenntniß des „Göttlichen in uns" erlangt wird: so ist klar, daß einem Menschen, welcher die Stimme des Gewissens auf solche Weise in sich erstickt, nicht nur der Wille — seine Vernunft als moralische Denkkraft zu gebrauchen — sondern auch die Kraft, die Möglichkeit dazu, gebrechen müsse, und daß hingegen die eine und der andere sich in dem Verhältnisse völliger ergeben werde, in welchem die sittliche Anlage durch praktischen Gehorsam entwickelt, und der eigenthümlichen Natur und Beschaffenheit des moralisch Guten durch die That selbst bekannt wird. Ein Wink mehr, wieviel die fortschreitende Besserung und Veredlung des Willens hier, im Sittlichen und Religiösen, zur völligern Erkenntniß der Wahrheit — zur wirklichen, glücklichen Aeußerung der moralisch urtheilenden Vernunft — beitragen müsse! Jedoch mit der Güte des Willens muß, wie schon bemerkt, die Uebung der Vernunft (das aude sapere) eben im Sittlichen und

Religiösen vereinigt seyn; denn wie Mancher hat da schon geirrt, dem es wahrlich auf Seite des Willens nicht fehlte? —

Die praktische Vernunft ist also die eigentliche Erkenntniß-Quelle der Religion: sie ist es, welche nicht allein den Glauben an Gott (auf die oben gedachte Weise) begründet, sondern auch das wesentliche Merkmal zur Vorstellung von dem wahren Gott liefert. Insofern die Ueberzeugung sich auf Wahrheit bezieht, kann sie nur dem Verstande, im weitern Sinne, nicht dem Herzen oder — in dieser Hinsicht — dem Willen angehören; und die moralische Wahrheit liegt ganz im Bezirke der praktischen Vernunft. Die Sache ist, wie mir däucht, auffallend.

Aber schwerer ist die nähere Bestimmung: „wie denn die Vernunft hier zur Erkenntniß der Wahrheit beitrage?" Die Vernunft ist das Vermögen der Ideen; der Verstand (in der engern Bedeutung) das Vermögen der Begriffe; und zur Erkenntniß wird außer dem Begriffe noch die Anschauung erfodert, und demselben zum Grunde gelegt. Die praktische Vernunft macht in Verbindung mit dem freien Willen (der Willkür) die sittliche Anlage, oder die höhere, moralische Natur des Menschen aus: auf diesen Grund muß sich jede Erkenntniß der sittlichen und der religiösen Wahrheit stützen. Aber die Vernunft kann als sol-

che keine Erkenntniß gewähren. Gleichwohl spricht man von sittlichen Begriffen, von moralischen und religiösen Erkenntnissen; und es ist merkwürdig, daß eben die Sprache auch von solchen geführt wird, die sonst an jene Eintheilung des Vorstellungs-Vermögens sich fest und pünktlich halten, und, nach ihrer Anwendung davon, auf dem Felde des Sittlichen keine Erkenntniß, keine Begriffe und Anschauungen zulassen! — Hat etwan auch hier die Wahrheit, die innere Anlage der Natur, in dem Aeußern sich abgedrückt, und das Wort nach dem richtigern Zuge der Empfindung gebildet, ehe noch der Verstand zur deutlichen Einsicht der Sache gelangt war? Gewiß, wer hier die intellectuelle Anschauung und den Begriff, im eigentlichen und strengen Verstande des Wortes, nicht annimmt: der widerspricht sich selbst, wenn er dennoch von sittlichen und religiösen Erkenntnissen redet; oder er muß sich der Sprache enthalten, die gerade unter den wohldenkendsten Menschen sich bildete.

Indem der Geist als praktisches Wesen selbstthätig sich anschaut und, in derselben Vernunft- und Willens-Thätigkeit, zugleich begreift: entsteht die sittliche und — mittelbar — die religiöse Erkenntniß; und, ist gleich diese ihrer Natur nach in dem Menschen begränzt, so liegt doch die Vorstellung des Unbedingten auch hiebei insofern zum Grunde, als eben das sittliche Gesetz in der Natur oder dem Wesen der Ver-

nunft sich gründet (doch bezieht sich dasselbe, als sittliches Gesetz, eben so nothwendig auf die Natur des freien Willens). Mehrere Kräfte des Geistes wirken bei dieser Vorstellung und Erkenntniß des Sittlichen so vereint und verbunden, wie keine menschliche Sprache es darstellen mag. Jedoch, wenn es klein ist zu wähnen, gerade so wirken die Triebfedern in dem geheimen Uhrwerke des Geistes, wie eine analysirende Philosophie sie zergliedert und abgesondert hat: so ist es hingegen nicht minder kurzsichtig, diesem Bemühen seinen Nutzen, und jeder absondernden Darstellung, wofern sie nur sonst richtig ist, Wahrheit abzusprechen. Hier gilt es, den Standpunkt des Lebens mit jenem des schärfern oder genauern Denkens zu vereinen! Auf diesem Wege entsteht dann leichter die Kraft, auch dort wieder zu verbinden, was man vorher nach dem Bedürfnisse der Menschheit (für die Wissenschaft und — auch dadurch — für die sittliche Cultur) getrennt hatte.

So nahe indessen bei jener Vorstellung, die Anschauung, der Begriff und die Idee sich berühren; so findet doch hiebei dieser, wie mir däucht, merkwürdige Unterschied statt: bei dem unmittelbaren Bewusstseyn des Sittlichen ist es vornehmlich die Anschauung, an die man sich hält; im Gegensatze mit dem Physischen der Begriff, indem hier der Verstand (im engern Sinne) die wesentlichen Merkmale des Moralischen zu-

sammenfasst — begreift; — und bei der drohenden Einschränkung des Endlichen ist es die Vernunft, welche das SittenGesetz als ein Unbedingtes, Unendliches aufstellt.

Die Vernunft ist in dieser Function von der theoretischen Vernunft dadurch unterschieden, daß sie nicht als bloße Denkkraft wirkt, sondern inwieferne sie, nach der gedachten ursprünglichen Einrichtung, sich auf den Willen oder — was, von dieser Seite, sogar der WortBedeutung nach Eines ist — auf die Willkür bezieht, und daß folglich die Vorstellung des Unendlichen (die Idee) auf dem praktischen Grunde vom Begriffe der Freiheit unzertrennlich begleitet wird. Da nun die Vorstellung der Vernunft auch die moralische Erkenntniß, die Anschauung und den Begriff unzertrennlich begleitet; da ihre Natur insofern, als daraus das MoralGesetz hervorgeht, der Grund ist, worauf sich diese Erkenntniß stützt; und da sie als moralische Denkkraft mit dem FreiheitsBegriffe nothwendig verknüpft ist: so kann, wo gerade vom Gegensatze mit der theoretischen Vernunft die Rede ist, die nähere Bestimmung wohl vorausgesetzt, und die praktische Vernunft auch als „Quelle eigenthümlicher Erkenntnisse" aufgestellt werden, indem man z. B. sagt: die praktische Vernunft sey es, welche uns das Merkmal der sittlichen Güte darreiche; sie gewähre uns für die theoretische Idee des Unendlichen innern Gehalt und

(von dieser Seite) eine wirkliche, obgleich nur mittelbare, Erkenntniß Gottes u. s. w.

Soviel erhellt, wie mich dünkt, aus dem bisher Gesagten hinlänglich: die Eine Vernunftkraft hat zwei Richtungen, die sich wesentlich von einander unterscheiden, eine theoretische und eine praktische. Von der theoretischen Seite ist sie rein und empirisch; und sie kann in der Anwendung auf das Aeußere — als raisonnirende Vernunft dem unsittlichen Willen dienen, ohne darum aufzuhören, wahre (theoretische) Vernunft zu seyn. Aber von der praktischen Seite ist sie immer nur rein, die Handlung des Willens sey dann eine innere oder eine äußere; und auch bei solchen Handlungen, welche der gute Wille (d. i. derjenige, welcher nach dem Moralgesetze und aus Achtung für dasselbe wirkt) im Aeußern verrichtet, wird der physische Stoff erst unter das moralische Gesetz oder, wofern man kein Wort scheuet, die Materie unter die Form des absolut Guten gefaßt und aufgenommen (subsumirt). Dagegen hat sie als praktische Vernunft zwei Beziehungen — auf das Eine moralische: auf die sittliche Güte, und auf die Wahrheit im Gebiete der Sittlichkeit; Beziehungen, nach welchen ihr die Prädicate der „sittlich gebietenden" und „der sittlich urtheilenden" Vernunft am füglichsten zukommen dürften.

So gegründet nun aber und so reel die Unterschei-

dung zwischen theoretischer und praktischer (bloß denkender und moralisch sprechender) Vernunft ist: eben so nothwendig scheint es, daß man sie allmählig auch in das wirkliche Leben, in den Kreis eines feinern Publicums einführe. — Natürlich ohne eine pedantische Anhänglichkeit an die Schul-Wörter „theoretische und praktische Vernunft!" — Gewiß, die Sache ist wichtig, und sie wird da wahres Bedürfniß, wo die Cultur denjenigen Grad ersteigt, welcher sie den lockenden Versuchungen einer im Grunde bloß sinnlichen Verfeinerung, oder den Täuschungen halbwahrer Raisonnements und feinerer Sophistereien noch aussetzt. Denn sollten wohl die glänzenden Auswüchse der Cultur denjenigen so leicht reizen können, welcher deutlich erkannt hätte, und dem nun wie ein Leitstern auf dem Pfade seines Lebens der Gedanke vorschwebte — daß die theoretische Vernunft im Gebiete der Sittlichkeit und der Religion (in Ansehung der Sache) schlechterdings keine Stimme habe; daß ihre Aeußerungen im Dienste der Sinnlichkeit, des gröbern oder verfeinerten Eigennutzes, oder auch im Felde bloß theoretischer Speculation — wie fein, wie wahr und vollkommen in ihrer Art dieselben auch seyn mögen — uns auf dem praktischen Grunde gar nicht angehen, und daß folglich, wenn wir nur hierauf uns festhalten, dieser Glanz und diese Wahrheit, anstatt uns zu blenden (und dann unserm Herzen ein, der moralischen Denk-Weise nachtheiliges, Gefühl der Bewunderung und des Wohlge-

fallens abzugewinnen) uns nur desto kräftiger daran erinnern müsse, eben dieselbe theoretische Vernunft nach dem Gebote der praktischen — mit gleicher Wahrheit und, nach Maßgabe der Umstände, mit demselben Glanze von ihrer Seite — als Weisheit zu gebrauchen?

Wer also die Religion auf eine allgemeingültige Weise begründen und zugleich populär, für das gedachte Publicum, bearbeiten wollte: der müsste, wie mir däucht, auch zuförderst auf den wesentlichen Unterschied zwischen der theoretischen und praktischen Vernunft sein Augenmerk richten. Menschen, die sich einerseits mit dem SchulStudium, mit der tiefern Untersuchung der ersten Gründe wenig oder gar nicht beschäftigen, und die andererseits schon größere Fortschritte auf dem Wege der Cultur gethan haben, — solchen Menschen ist die bestimmte und deutliche Erkenntniß jenes Unterschieds um so mehr Bedürfniß, da sie, nach dem natürlichen Gange der Cultur, sich in einem Zustande befinden, wo sie den Gefahren einer halben, einseitigen Aufklärung, den Reizungen des sinnlichen Raffinements, des geschminkten, sophistisirenden Unglaubens u. s. w. vornehmlich bloßgestellt sind. Und da, nach meiner Vorstellung, hier die Religion vorzüglich dazu bestimmt ist, das große Werk der menschlichen Ausbildung in seinem natürlichen Fortschritte zu begleiten, die Cultur gegen diese schimmernden, aber

darum nicht minder verderblichen Auswüchse zu sichern, und die Vereinigung ihrer verschiedenen Zweige in dem Einen großen Ziele, „der moralischen Cultur," (im weitern, umfassenden Sinne des Worts) zu befördern: so däucht es mir nothwendig, daß in einem Religions-Buche, für Menschen auf jener Stufe, die genannte Unterscheidung geltend gemacht, auf eine dem Plane des Ganzen angemessene Weise erörtert und so, auch hier, zur nähern Kenntniß, zur Anwendung und in weitern Umlauf gebracht würde.

Von der moralischen Anlage müsste man ausgehen; und, indem man dieselbe als eine gemeinschaftliche Anlage und, was daraus hervorgeht, als ein GemeinGut aller Menschen darstellte: ergäbe sich ein bestimmter und fester Begriff von der „Allgemeinen Religion" im Gegensatze mit den individuellen Ansichten, die sich im Einflusse des Zufalls, in der Macht äußerer Umstände, gründen. Doch wäre es rathsam, daß man in der Folge aus den vorzüglichsten derjenigen Schriften, worin sich das Gemeinsame mit dem Individuellen vermischt findet, auch Beispiele des erstern (und zwar ohne parteiische Unterscheidung) ausshöbe: der Vorzug einer Schrift, worin die wahre Religion sich besonders abdrückte, könnte darum nicht minder hervorleuchten. —

Aber nicht genug, daß man von dem SittenGe-

setz' ausgienge, und etwa das Bewusstseyn hievon noch durch Declamation und redneriſche Darſtellung belebte: es müſſte ausdrücklich und bestimmt auf seinen eigentlichen Grund zurückgeführt werden; man müſſte beweiſen und, freilich auf eine eigne populäre Weiſe, erläutern, daß und wie das MoralGeſetz aus der Natur der Vernunft hervorgeht. Außerdem würde für das Nachfolgende kein feſtes Fundament gelegt, und den Einwürfen derer nicht begegnet, welche die Ableitung des MoralGeſetzes aus der Vernunft läugnen, nämlich: 1) einerſeits der feinern Myſtiker, die es wohl auch auf ein moraliſches Gefühl, auf ein inniges Bewusſtſeyn zurückführen, aber, ſobald man auf den VernunftUrſprung dringt, den tiefern Grund dahingeſtellt ſeyn laſſen, und ſich, wofern man ſie treibt, hinter die Bollwerke des Skepticiſmus zurückziehen, oder es geradezu von den unmittelbaren „Einflüſſen des Himmels" ableiten, und ſich (aus begreiflichen Urſachen) ſehr wehren, daß ja der Vernunft dieſe Ehre nicht zukomme; und 2) andererſeits der theoretiſchen Raiſonneur's, die es der Gewohnheit, Erziehung, StaatsVerfaſſung, Organiſation u. ſ. w. zuſchreiben und folglich, genau betrachtet, aufheben. Eben gegen dieſe müſſte die Allgemeinheit der moraliſchen Vorſchriften (die gegen ſie vorzüglich beweiſend iſt) aus der Natur der Vernunft — als dem Vermögen, aus dem Allgemeinen das Beſondere abzuleiten — gezeigt und durch einige naive Aeußerungen, wodurch die innere Anlage trotz der äußern

materiellen Hindernisse schon öfters so schön verrieth, erläutert und bestätigt werden. Dabei ließen sich denn leicht einige blendende Einwürfe, die von der „Verschiedenheit der moralischen Maximen" hergenommen werden, in ihrer Blöße darstellen, da nämlich auch hier — so verschieden die Materie, so abweichend oft die Misgriffe der subsumirenden Urtheilskraft sind — die Form oft so kennbar und so schön als Einheit hervorspringt, wo sich nur die Knospe der Menschheit, von dieser Seite, erst in einigem Grade entfaltet hat.

Es dürfte überdies so schwer nicht seyn, jener Ableitung des SittenGesetzes auch von außen her Licht, und dadurch leichtern Eingang zu verschaffen. Zwar können uns hierin Erfahrung und Zeugnisse keinen festen Grund, keine eigentliche Gewissheit geben: wer nicht zu Ideen, zur reinen Vorstellung der Vernunft sich frei und selbstthätig zu erheben vermag; dem ist der Ursprung des moralischen Gesetzes aus dem Wesen der Vernunft nicht erkennbar. Aber gesetzt, es fänden sich selbst im Aeußern Spuren der innern Anlage, sofern diese nach der ganzen Natur und Entwicklung des Menschen selbst in der Sprache einigermaßen kennbar sich abgedrückt hätte: so könnten doch solche äußere Winke einem geübtern und sonst wohldenkenden Geiste, dem bisher ein zufälliges Hinderniß oder eine andere Richtung seiner Kraft jene

Erkenntniß versagt hätte, dieselbe vorbereiten und erleichtern.

Eine Spur dieser Art ist es, wenn sich gerade unter den gebildetern Menschen, in der frühern wie in der jetzigen Welt, und in mehr als Einer Sprache, der Ausdruck findet: „Die Vernunft sagt dir: „das ist recht, schön — das thue! aber die Sinnlich„keit .....;" oder wenn man mit einem besondern Ausdrucke der Achtung von dem Charakter der Vernünftigkeit spricht, den man dem Menschen, und selbst Gott beilegt, während man zugleich eine sehr gewandte und in ihrer Art gebildete Vernunft mit dem höchsten Grade der Bosheit zusammendenkt; oder (um noch ein Beispiel anzuführen) wenn ein Geschichtschreiber der ersten Classe den feinen politischen Streich eines kühnen, über das Gesetz der Sittlichkeit wegschreitenden Eroberers, „abscheulich, barbarisch, aber — nicht unvernünftig" nennt. Also unsittlich, d. i. praktischunvernünftig, was aus dem theoretischen Gesichtspunkte ganz vernünftig erscheint!

Zwar geschieht es nicht selten, daß der wärmere, aber in seiner Ansicht beschränkte Moralist einer solchen Vernunft, Klugheit u. s. w. das Prädicat der „wahren" abspricht. Allein diese Art zu urtheilen ist eben so wenig der guten Sache zuträglich, als der Wahrheit gemäß: man weiß ja, wie geschickt der un-

sittliche Raisonneur, der feine theoretische Denker, jede gegebene Blöße aufgreift, und damit seine Schritte, oder seine einseitigen Philosopheme, vor sich und Andern beschönigt! Und wer könnte, oder dürfte ihn auch widerlegen, der ihm nicht das Wahre an seiner Ansicht zuvor ausdrücklich zugestanden hätte? Auch der theoretischen DenkWeise darf, insoweit sie an sich gültig ist, zum Vortheile der praktischen kein Abbruch geschehen: der theoretische (bloß intellectuelle) Gesichtspunkt gründet sich, wie der moralische, in der Natur des Menschen; und er ist als solcher wesentlich von dem letztern unterschieden, wiewohl er sich, dem Obigen zufolge, ganz gut mit demselben verträgt. Und dient auch die Vernunft dem (bösen) Willen als Mittel und Werkzeug zur Ausführung grober, unsittlicher Streiche; so ist sie desswegen hier, als bloße Denkkraft, weder zerrüttet noch sonst unvollkommen und verdorben, wofern nur von ihrer Seite, in logischer und theoretisch-metaphysischer Hinsicht, kein Mangel oder Gebrechen eintritt. Die Beschuldigung des Misbrauchs, der Verdorbenheit u. s. w. fällt da nur dem Willen zur Last. Wenn übrigens eine solche Klugheit am Ende als Thorheit erscheint; so ist diese Ansicht nur mittelbar, indem hier der Geist auf dem Grunde der Sittlichkeit vermittelst der Religion sich zu dem Standpunkte des Universums und der Allvergeltung erhebt.

Eben so nothwendig zeigt sich die Unterscheidung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft — und besonders der vollständige Begriff von dem Wesen der letztern — in Rücksicht auf einige andre Erklärungen, Begriffe u. s. w. im Gebiete der Religion: Vorstellungen, die, ohne diese Unterscheidung und eine consequente Anwendung derselben, die ErkenntnißQuelle der Religion trüben, den Misverstand unterhalten, oder gar alte Irrthümer wieder aufwecken, und die uns desto befremdender vorkommen müssen, wenn man sie — unter dem Schilde der Kantischen Philosophie wieder einführt.

Es ist ein bekanntes Wort von Pascal: „Die „Vernunft kann zerstören, nicht aufbauen." Allerdings (von Einer Seite) eine wichtige Bemerkung für den Freund der Philosophie! Was soll man aber denken, wenn nun irgend ein Kantischer Philosoph dies ohne weitere Unterscheidung zugiebt, und — um consequent zu seyn, die Vernunft von dem Gebiete der Religion ausschließt? Gewiß, es gilt hierin nur der theoretischen (bloß denkenden) Vernunft: sonst hätten die orthodoxen und die mystischen VernunftFeinde gewonnen Spiel!

Noch bedenklicher ist es, wenn die Vernunft als „Quelle und Mittel religiöser Erkenntnisse und „Ueberzeugungen verworfen, aber doch als Beur-

„theilerin und Prüferin der vorhandenen Er„klärung und Ueberzeugung" aufgestellt wird — und zwar die theoretische oder, wie man sie da ausschließungsweise heißt, die erkennende Vernunft, indem man die praktische Vernunft dergestalt auf das Handeln einschränkt, daß man ihre innere Beziehung auf die Wahrheit im moralischen Felde gar nicht erkennt. — Die praktische Vernunft ist (als moralischurtheilend) zugleich Quelle und Prüferin der religiösen Erkenntnisse; und sie könnte davon nicht Prüferin seyn, wenn sie nicht Quelle, d. h. Erkenntnißgrund wäre. Die theoretische Vernunft aber hat im Gebiete der Religion gar keine Stimme: sie ist also nicht einmal Beurtheilerin oder Prüferin in allem dem, was die Sache (den Inhalt oder Stoff) selbst betrifft; denn als logische Vernunft — d. i. als theoretische Vernunft, insofern sie die logische Form giebt — liegt sie freilich auch hier, so wie bei allem, was verständlich seyn soll, zum Grunde; (auch ist die theoretisch-metaphysische Idee des Unendlichen, Allvollkommnen u. dgl. mit der Vorstellung des wahren Gottes nothwendig verknüpft: aber nur als Idee, ohne irgend eine reelle Bestimmung;) und es ist wirklich eine, wenigstens im Vorbeigehen bemerkenswerthe Erscheinung, daß nun auch da und dort ein Dogmatiker gegen das Ansehen der praktischen Vernunft sich stolz damit erhebt: „auch die theoretische Ver-

nunft habe eine Stimme in Sachen der Religion; auch sie könne postuliren — Gott, Unsterblichkeit....., ja nur sie postulire eigentlich.....". Man sieht, was an dieser Vorstellung wahr ist, und — was den Dogmatiker täusche!

Wenn es ferner heißt: „So bald wir es wagen, durch sie (die Vernunft) das Uebersinnliche bestimmen und erkennen zu wollen, geräth sie in Streit, Ungewissheit und Schwärmerei"; so ist, wie mir däucht, auch hier eine nähere Bestimmung nothwendig. Allerdings geräth die Vernunft dahin, sobald sie den praktischen Standpunkt verlässt, und, als theoretisch, ins Transcendente hineingeht, allerlei luftige, obgleich in ihrer Art ganz richtig zusammenhangende IdeenGewebe spinnt, oder gar einer schwärmenden Phantasie ihre Dienste leiht. Allein das Sittliche ist im Gegensatze mit dem Sinnlichen wirklich — übersinnlich. Da nun die Vorstellung des Sittlichen durch die prakt. Vern. bestimmt wird; so können wir offenbar auch das Uebersinnliche (von dieser Seite) durch dieselbe Vernunft bestimmen, und, auf die gedachte Weise, erkennen.

Solche Unbestimmtheiten sind, wie ich besorge, sehr geschickt, die reinere und vollständigere Erkenntniß der Wahrheit zu hemmen, und besonders der kritischen Philosophie den ausgebreitetern und völligern

Eingang zu erschweren, zumal bei solchen, denen es aus einem schönen Grunde Bedürfniß ist, auch hier schon etwas Uebersinnliches zu erkennen, und die, wenigstens zum Theile, desswegen die Sphäre der Menschheit überfliegen, weil ihnen bisher das Sittliche oder um ein treffenderes Wort zu brauchen, „das Göttliche in dem Menschen" nicht hinlänglich dargestellt ward. Hätten sie dies einmal recht gefasst, dann möchten sie wohl dem Grade, aber nicht der Art nach etwas Höheres in Gott annehmen.

Eben so unbestimmt ist die Vorstellung von dem Uebernatürlichen, indem man dasselbe der Natur im engern Sinne, dem Inbegriffe physischer Wesen entgegensetzt, und denn behauptet: von dem erstern sey keine Erkenntniß möglich, weil — ohne Sinne, außer Raum und Zeit nichts erkennbar sey. Sonderbar, man redet gleichwohl so oft von moralischen und religiösen Erkenntnissen! Und wie eingeschränkt wäre die Sphäre unsers Erkennens, wenn wir — das Physische allein zu erkennen vermöchten! Doch nein, auch das Moralische liegt innerhalb dieser Sphäre; und da eben dasselbe in jenem Gegensatz mit Recht übernatürlich heißt: so ist uns das Uebernatürliche sowohl als das Uebersinnliche erkennbar.

Auch würde man nicht bestehen, wenn man es

wa dagegen sagte: „wir erkennen wohl das moralische Gesetz, aber nicht die Gegenstände, welche sich darnach richten"; denn nothwendig dringt hiebei die Frage sich auf: „auch nicht, inwieferne sie sich darnach richten?" Und es kommt wohl noch die kritische Frage hinzu: „wie denn derjenige das MoralGesetz erkenne, der keine intellectuelle Anschauung zulässt, oder, was hier eben soviel heißt, der nur eine sinnliche Anschauung annimmt?" Wollte man gar das MoralGesetz als eine „Quelle eigenthümlicher Erkenntnisse" aufführen, und zugleich die — Vernunft (die eben dieses Gesetz giebt!) als ErkenntnißQuelle aus dem Heiligthume der Religion ausschließen: so könnten wir freilich an diesem Verfahren weder Consequenz noch Gründlichkeit rühmen. —

Eine solche Bestimmung des Uebernatürlichen, wie die vorhin gegebene, ist übrigens nicht unwichtig: denn in jedem bessern und wohldenkenden Menschen regt sich nothwendig der Drang nach einem „Höhern, Uebernatürlichen"; und man begreift, daß auch hier die ächte, moralische und, wenn man will, übernatürliche Religion zwischen dem physischen Naturalismus und dem hyperphysischen (oder vielmehr, mit theoretischen Ideen und einem willkürlichen Stoffe der Phantasie spielenden) Supernaturalismus in der Mitte liegt, und in dieser

Hinsicht, wenn es eines neuen Wortes bedürfte, der moralische oder der Supernaturalismus κατ' Ἐξοχήν heißen müsste *). Daß aber diese Erklärung keiner äußern Belehrung, Anstalt u. s. w., die wirklich zur Entwicklung des innern (moralischen) Grundes beiträgt, zu nahe treten soll, und daß jede derselben desto größere Achtung verdiene, je mehr sie durch die harmonische Güte ihres Inhalts dazu beiträgt: dies versteht sich unter denkenden Menschen von selbst. — Ohne die sittliche Anlage des Menschen und, was in der Seele des Bessern daraus entspringt, jenen Drang nach dem Höhern, wäre selbst der hyperphysische oder, wie er vielleicht schicklicher heißt, der dogmatische Supernaturalismus niemals entstanden: der erste Keim war gut; aber in der Folge, als man Theorieen baute, setzte bald eine gewandte, theoretisch-metaphysische Vernunft, bald eine regsame, überfliegende Phantasie etwas hinzu. Und das Uebel musste sich natürlich verschlimmern, als Menschen hinzutraten, die ohne den

*) Im Gegensatze mit dem physischen Naturalismus und in Ansehung unserer höhern, moralischen Natur, heißt jener Religions-Begriff moralischer Naturalismus, und im Vergleiche mit dem theoretischen Rationalismus müsste man ihn den moralischen oder praktischen Rationalismus nennen. Aber es scheint weder gerecht noch billig, wenn gewisse Vertheidiger des Positiven ihn schlechthin den „neuern Rationalismus" heißen.

Geist bloß die alten, sittlichen und religiösen, Formeln aufnahmen, und nun damit nach ihrer Art weiter fortbauten. Um so leichter konnten indeß redliche und moralischgesinnte Menschen, die mit einem solchen Systeme bekannt wurden, noch manches von dem wahren Supernaturalismus, wenigstens früher und vollständiger, gewinnen: ein Fall, der bei dem physischen Naturalismus und, was dem Standpunkte nach auf Eines führt, bei dem theoretischen Rationalismus nicht so leicht eintreffen konnte.

Auch das, was man gewöhnlich Anthropomorphismus nennt, kann nach dem Princip der sittlichurtheilenden Vernunft nicht schlechthin verworfen, oder als unwahr (in Hinsicht auf wahre Religion, auf die Vorstellung von dem wahren Gott u. dgl.) dargestellt werden; denn mit Grund unterscheiden wir einen höhern und einen niedern, einen physischen und einen moralischen Anthropomorphism, da nicht allein das Sinnliche und bloß Intellectuelle, sondern auch die moralische Anlage wesentlich zur Natur des Menschen gehört. Der niedere oder physische — den man füglich wieder in den gröbern und feinern abtheilen kann — ist allerdings ungültig im Gebiete der reinen, wahren Religion, aber nicht der höhere, sittliche, nachdem eben die sittliche Anlage, worauf er be-

ruht, als das Göttliche im Menschen sich dargestellt hat.

Was aber den Misverstand noch vorzüglich unterhält, und manche Täuschung veranlasst, dies ist, im praktischen Felde, die beliebte Unterscheidung des Objectiven und Subjectiven, da man dasjenige, was im Geiste des Menschen ist, für subjectiv erklärt, und, indem man es dem Objectiven außer uns entgegensetzt, auf eine formale, einseitige Philosophie geräth. Daher dann das Bekannte: „der Glaube an Gott sey nicht objectiv, sondern nur subjectiv wahr"; und nun die Anwendung: also beruhe er nicht auf Gründen, die allgemeingültig seyen, habe keine objective Gewissheit, sey nicht mittheilbar u. s. w. Natürlich ertönt nun von der andern Seite wieder das alte Lied: eine so wichtige Sache könne man nicht auf einem so schwankenden Grunde beruhen lassen, man müsse sich dafür um einen objectiven Grund (außer uns!) umsehen.....

Die Unterscheidung zwischen allgemeinen subjectiven und individuellen subjectiven Gründen hat ihren Werth: sie ist, in einer Hinsicht, sehr geschickt, dem Misverstande vorzubeugen; allein, ich fürchte, sie wird den nicht befriedigen, dem es um Realität oder, was hier Eines ist —

im Gegensatze mit den idealen Bestimmungen des Subjects, um einen objectiven Grund zu thun ist. Die sittliche Anlage erscheint von einer Seite als subjectiv; aber von der andern gefasst, erscheint sie objectiv. Der Charakter des Allgemeinen, welchen die Vernunft als solche ankündigt, verbürgt das Merkmal des Allgemeingültigen und, sofern nun die Anlage als gemeinsames Factum sich darstellt, des Objectiven. Der letzte Grund ergiebt sich auch hier nur auf dem höhern Standpunkte der Philosophie: da soll das philosophirende Subject denselben in sich finden. Wo gäbe es sonst einen festen Punkt, von dem es ausgehen könnte, und wo, ohne diesen Grund, auch im Aeußern Realität und objective Gewissheit? —

Indem der Geist sich selbst zum Objecte bestimmt, entsteht eine wirkliche, reale und in dieser Hinsicht objective Erkenntniß. Auf dem Standpunkte des Lebens und der angewandten Philosophie kann hernach ohne weiters gesagt werden: der Glaube an Gott, so wie die Erkenntniß von ihm (natürlich keine erschöpfende) ruht auf einem objectiven Grunde, auf der allen Menschen gemeinen und wesentlichen Anlage zur Sittlichkeit. Diese Anlage ist als solche auch Gegenstand des Erkenntniß-Vermögens; und als Aufschluß des Höhern, Uebersinnlichen vor unserm innern Auge, führt sie noth-

wendig zur Religion: sie beglaubigt — vermittelst dessen, was da ist, und was mit dieser Beschaffenheit, diesen Foderungen u. s. w. unserm geistigen Auge sich aufschließt — das wirkliche Seyn eines Heiligen, Allvermögenden, einer moralischregierenden Gottheit, die Fortdauer unseres Geistes, seine fortschreitende höhere Vervollkommnung, und eine vergeltende, mit der Gegenwart moralisch verbundene Zukunft.

Also nicht bloß das Aeußere ist objectiv — auf dem obersten Standpunkte der Philosophie folgt die objective Ansicht des Aeußern erst nach —: nur hängt die Erkenntniß des Objectiven in uns auf eine eigenthümliche Weise (im Sittlichen) von der subjectiven Beschaffenheit jedes Einzelnen ab. Aber so, wie man das Sittliche fasst und wahrhaft erkennt, so fasst und erkennt man auch wirklich das Göttliche. Insofern wird also Gott selbst erkannt und folglich, vermittelst des Sittlichen, sogar angeschaut. Und da sich, im wirklichen Leben, diese Anschauung mit der Ueberzeugung von der Existenz auf das innigste vereinigt; so begreift man wohl, wie Jemand, welcher das Höhere, Sittliche schon lang im regen Gefühle in sich trug (eben der theure Freund, dessen ich oben erwähnte) sogar, wie es scheint, im vermeinten Gegensatze mit der Kantischen Vorstellung, schreiben konnte: „Bei

mir ist alles unmittelbarer, nothwendiger; es ist (wenn man das Wort von unsinnlichen Gegenständen sagen könnte) Intuition. Ich fühle das ewige Leben in mir. Im Sittlichen trage ich Gott und Unsterblichkeit, Himmel und Hölle in mir." Man kann es sagen: es ist wirklich, von Einer Seite, Intuition, Anschauung; aber, in Beziehung auf Gott, nur mittelbar. Wer zöge indeß nicht gern diese Vorstellung, wenn sie gleich einen MittelBegriff überspringt, jener „der (sogenannten) Kantianer vor, die den schönen, innigen, heiligen ThatBeweis so lange zerren und recken, bis ein — SchulBeweis oder ein — Syllogismus daraus wird"? Wenn übrigens nun auch, hin und wieder, ein im Denken nicht ungeübter und sonst, wie ich gern annehme, noch von mancher Seite achtungswürdiger Mystiker die Wörter Postulate, sittliche Form, Annehmen daß ein Gott sey u. s. w., und damit wohl auch die Sache selbst zum Gegenstande seines Spottes macht: so finde ich das nicht nur unbillig und, in Ansehung des menschlichen Bedürfnisses, der Sprache, der wissenschaftlichen Cultur u. s. w. kurzsichtig, sondern auch eben so schwach und klein, als wenn irgend ein Kantianer von der besagten Art immer mit seinen Postulaten, praktischen Bedürfnissen..... um sich wirft, und nun im Ernste glaubt, daß sich der Kantische MoralBeweis bloß so mit dem Kopfe fassen lasse, ohne zu ahnen, daß hiezu, von

Seite des Willens und der moralischen Denkkraft, ein tieferer Grund erfodert werde.

III. Ueber das reine, praktische Religions-Princip im Verhältnisse zur Sinnen-Welt.

Noch dürfte man, bei der Hinsicht auf den gegenwärtigen Zustand der Religions-Wissenschaft, ein paar Worte über das Verhältniß des moralischen Princips zu den Erscheinungen der physischen Welt nicht unnöthig finden.

Es kann eine Deduction aus dem moralischen Gesichtspunkte an sich ganz folgerecht und in ihrer Art gründlich, aber gleichwohl, wenn sie auf die äußern Verhältnisse des Menschen nicht passt, hier nicht anwendbar und, in diesem Verstande, nicht menschlich seyn. Was in die äußere Sphäre eintreten, und hier zur wirklichen, ungestörten Anwendung kommen soll, muß auch mit dem gesunden empirischen Menschensinne vereinbar seyn. Denn obgleich das Sittliche und Religiöse als solches ganz außer dem Bezirke der theoretischen Vernunft und des beobachtenden (empirischen) Verstandes liegt: so darf es doch immer denselben keinen Zwang anthun. Die reinen und die empirischen Principien vertragen sich, genau betrachtet, und jedes an seinen Ort gestellt, wohl miteinander. Wird aber der gesunde

empirische Verstand beleidigt, so empört sich der Menschensinn gegen eine solche Anwendung des reinen, praktischen Princips — wie consequent auch dieselbe in ihrer Art sey; — und mittelbar geschieht dann selbst der moralischen DenkWeise und der Wissenschaft Abbruch.

Man kennt die Aeußerungen mehrerer Freunde und Vertheidiger der Kantischen Philosophie: es sey schlechterdings unerweislich, daß hier irgend ein Misverhältniß zwischen Tugend und Glückseeligkeit statt finde; die moralische Unordnung sey nur *scheinbar* ja, die Ordnung sey schon jetzt da, so wenig dies auch den äußern Anschein haben möge u. s. w. Hier, däucht mir, ist eine nähere Bestimmung nothwendig, wofern der gesunde theoretische Verstand nicht beleidigt und, zum Nachtheil der guten Sache, empört werden soll.

1) Die Disharmonie ist *wirklich*, für uns und in Hinsicht auf die Gegenwart. Daher, wie schon Aristoteles sagt, „der Unwille, der in einer schönen Seele über das Glück der Gottlosen aufflammt." Wenn z. B. heillose *Obscuranten*, begünstigt vom Zufalle und von der eigennützigen oder kurzsichtigen Politik — da oder dort — die wichtigsten Stellen an sich reißen, und die Freunde des Bessern verdrängen, drücken, deren vorzügliche, her-

vorstehende Kräfte binden und zur öffentlichen Unthätigkeit verdammen, indeß sie in dem weiten Spielraume ihrer äußern Macht, Unheil und Verderben umher verbreiten: wer getraute sich da zu behaupten, daß hier keine Unordnung, keine wirkliche moralische Disharmonie sey, daß so etwas auch da stattfinden könne, wo Gott oder eine gottähnliche Denkart regiert, wo das Reich der Sittlichkeit rein und vollkommen eintritt? Wer müsste nicht vielmehr annehmen und, als unerschütterliche Wahrheit festsetzen, daß eben da, wo Gott, oder ihm ähnliche Geister regieren, die Verdrängten, Verfolgten hervorgezogen und in einen ihren Talenten und ihrem sittlichen Charakter angemessenen Wirkungskreis versetzt, die Finsterlinge aber, die jetzt Einfluß und Macht haben, entfernt, beschränkt und, zwar nicht willkürlich gedrückt, aber doch auf eine Art gezüchtigt würden, die dem Grade ihrer Unsittlichkeit angemessen wäre, und zu ihrer Besserung taugte — und daß eben dies alles über kurz oder lange, nach Maßgabe der übrigen Verhältnisse, eintreffen müsse? Gewiß, wenn irgend ein neuerer Philosoph mit seiner einseitigen, formalen Ansicht bei jener Macht der Finsterniß nur eine „scheinbare Unordnung" finden sollte; so würde der Weise von Nazareth, mit seinem reinen Auge und zugleich mit dem gesunden empirischen Verstande, gerade dort „Satans Reich" erblicken.

2) Die Unordnung ist *scheinbar*, in Beziehung auf das Ganze, auf die Zukunft, inwieferne Gott auch die Folgen der bösen Handlungen lenkt, und jede wirkliche Disharmonie in Wohllaut und Harmonie auflösen wird. Auf dem Standpunkte der *Vollendung*, wohin sich der Geist des Menschen vermöge seiner Vernunft und einer höhern Einbildungskraft auch jetzt schon aufschwingen mag, kann ihm freilich keine Disharmonie als wirklich vorkommen. Allein diese reine, oberste Ansicht verträgt sich wohl mit dem gesunden, empirischen Auge für die Gegenwart; und inwieferne Gott auf die vorbesagte Weise auch jetzt schon das Einzelne wie das Ganze lenkt: insofern giebt es in dem Auge des wohldenkenden Menschen selbst gegenwärtig eine *göttliche Regierung*. Nur muß die Vorstellung von dieser letztern immer wohl an dem *moralischen Grunde* befestigt seyn, wenn sie nicht unvermerkt in das Gebiet der *theoretischen Vernunft* übergehen und — regiert oder bestimmt von der Phantasie und der dunkeln Empfindung für ein schwankendes Ideal des Höhern — der Sittlichkeit, so wie der wahren Religion, wiederum Eintrag thun soll. Ein merkwürdiges Beispiel von dieser Art ward mir vor kurzem bekannt. „Gott regiert *alles*" (rief ein Mann von Ansehen, mit einer emphatischen Stimme) „er regiert die Bösen wie die Guten, Er regiert sogar die Teufel!" Nur mit dem Unterschiede, (wandte man

ihm ein) daß sein Geist die Bösen nicht regiert, daß er nur die Folgen ihrer Handlungen im großen Zusammenhange des Ganzen leitet, während bei der guten Handlung auch der innere Grund, der Geist, welcher sie bewirkte, mit seinem Geiste übereinstimmt, und insofern der seinige ist. Diese Erinnerung schien ihm jedoch keiner Achtung werth; er blieb dabei: „Der Herr regiert alles, er regiert u. s. w.“ So mächtig wirkt die Angewöhnung an eine religiöse Denkart, die nicht bestimmt aus dem moralischen Gesichtspunkte hervorgieng, oder nicht deutlich darauf zurückgeführt ward, und die nun vorzüglich an die gewaltige Vorstellung des Unendlichen, Allvermögenden.... sich anlehnt: zum neuen Beweise, wie sehr die theoretische Idee ohne die Grundlage (den Primat) der moralischen Vorstellung täuschen könne! Eben so ergieng es einem Andern — selbst bei einem guten Kopfe und einem schönen Eifer im Kreise seiner Pflicht — mit dem „Gebete an Christus“, das er, für den öffentlichen Gebrauch, aufsetzte: indem er sich, nach seiner individuellen Ansicht des Göttlichen, zuförderst an Christus und zwar, um ihn recht zu ehren und jene Ansicht [illegible] mehr zu erhöhen, an die Vorstellung der Größe, der Allmacht hielt; indem er nun, um diese recht herauszuheben, mit besonderer Kraft auf Glauben, Vertrauen, auf zuversichtliches Erwarten von seiner Kraft zu helfen und zu beglücken drang,

verwandelte er natürlich das Gebet, wenigstens dem Ausdrucke nach, in ein bloßes Bitten (es fällt auf, wie sehr dieses dem eigennützigen, zum praktischen Heidenthume verleitenden, Triebe des rohern Volkes zusagen müsse!) und so ward dann die Formel, aus lauter Eifer für Christus, in sich — unchristlich, d. h. von dem reinen Sinne Christi abweichend, gerade wie die Vorstellung des Erstern im vollen, nachdrücklichen Ernste für Gottes Ehre unsittlich ward, oder von dem GrundBegriffe des Göttlichen abwich.

Es ist überdies leicht begreiflich, wie auch aus diesem Gesichtspunkte, wenn der orthodoxe Theolog oder der feinere Mystiker ihn consequent verfolgt, jede moralische Unordnung um uns her nur scheinbar seyn müsse: „Gott regiert, und was der Herr thut, das ist wohlgethan" u. s. w. Und kommt es gar so weit, daß man mystisch auf den Herrn traut (und etwa gar noch das Loos wirft!) wo man menschlich um sich schauen und so handeln sollte: so mag nun — wenn auch das Gewissen aufwacht über dem schrecklichen Unglück, das man durch einen blinden Schritt dieser Art über Andre gebracht hat — die Vorstellung hinzutreten: „Der Herr hat es gethan, es ist sein Wille gewesen;" und wie leicht kann jetzt diese, wenn zumal die Eigenliebe sich unvermerkt einschleicht, das Gewissen hemmen oder gar binden, und auch da wieder die Erweckung zum Gebrauche der Vernunft, zur freien mensch-

lichen Selbstthätigkeit nach dem ewigen Gesetze des Guten, niederschlagen!

Wollte man nach einem Princip der kritischen Philosophie alle Unordnung und Disharmonie, wie auffallend sie auch sey (und wie sehr ist sie das öfters in der MenschenWelt!) ohne weiters für scheinbar erklären, und hier schon die physische Natur durchgehends und in jeder Hinsicht mit dem moralischen Gesetze einstimmig vorstellen: so würde man der guten Sache auch dadurch schaden, daß man Blößen gäbe, und zum Spotte gegen sie reizte. Zielt nicht vornemlich auf solche Anwendungen des Kantischen MoralPrincips der satyrische Ausfall im 4ten H. des N. Teutsch. Merk. 1797, die Nachricht von dem geheimen NaturPlane, "den der „PhilosophColumbulus" aufdeckt, und dem zufolge der ganze EroKlumpe durch und durch dem moralischen WeltZwecke, dem kategorischen Imperativ u. s w. gemäß eingerichtet ist . . . . .? Auch scheint mir gegen eine solche Anwendung das, was Wieland im Agathodämon sagt, (von einer himmlischen Harmonie, die schon da ist, die man aber — nicht hört,) ganz treffend.

Zwei Foderungen sind es, die aus dem MoralGesetze hervorgehen, und die man immer wohl unterscheiden muß: 1) sey gut! und 2) Wohl — Glückseeligkeit — dem, der gut ist! Die zweite Foderung muß nicht nothwendig hier schon vollkommen erfüllt werden.

Wenn nur die erste — die allein unmittelbar und zunächst an unsern Willen ergeht — auch durch die gegenwärtige Einrichtung der Dinge, Leiden, Schmerzen u. s. w. unterstützt wird: so kann die praktische Vernunft sich damit beruhigen, bei der Aussicht in eine Zukunft, wo das Reich der Sittlichkeit immer reiner, vollkommener eintritt, und wo also auch jene immer mehr erfüllt wird. Natürlich geht diese Aussicht nicht auf einen individuellen Zweck, sondern auf den allgemeinen Begriff der Würdigkeit, und auf das Individuum nur insofern, als dasselbe an der letztern Theil nimmt, und folglich als gut schon vorausgesetzt wird. In dieser Stimmung kann der Gedanke: „die Mißklänge, die jetzt mein Ohr zerreißen, werden in eine Harmonie, die ich nicht höre, aufgelöst," auf den (sittlichen) Menschen eine gute, eine stärkende und für seinen eigentlichen Zweck wohlthätige Wirkung thun; denn er ist gewiß, was er jetzt nicht sieht oder hört, wird ihm nicht immer fremd oder unbekannt bleiben. Der Begriff von moralischer Zweckmäßigkeit, wozu der Grund in ihm gelegt ist, bürgt ihm für die künftige Realisirung im Aeußern: so wahr (wo- und inwieferne) er das heilige Gesetz achtet, so hält er sich fest an der Ueberzeugung, daß auch dieser Foderung, durch den Heiligen — Allmächtigen, eine Genüge geschehen wird. Und wenn eine Religiosität, die nicht auf den innern Grund der Selbstthätigkeit gebaut ist, natürlicher Weise den Menschen erniedrigt, und, indem sie ein

kleinliches Gefühl der Abhängigkeit in ihm erzeugt, seinen Muth schwächt und selbst unsittliche Begriffe veranlasst: so muß hingegen eine Moral, die allen Gedanken an ein höheres Wesen ausschließt — und bloß zum Widerstande, zum Gebrauch eigener Kraft und .... zum Ausharren unter dem Drucke einer eisernen Nothwendigkeit aufruft — dem Stolze schmeicheln, die Eigenliebe mittelbarer Weise herbeirufen, und selbst dem edlen Triebe der Selbstständigkeit eine verkehrte, unsittliche und zerstörende Richtung geben; (wo sie nämlich wirkt, und consequent befolgt wird). Aechte Religiosität, die sich auf jenen Grund stützt, sichert gegen beide Extreme; sie ist selbst ein Product der Spontaneität, und ein Beweis von der Würde des Menschen; Selbstständigkeit, eigene Kraft u. s. w. wird dazu nothwendig erfodert; und mit dem Bewusstseyn von diesen ist dann auch das reine Gefühl der Abhängigkeit, und ächte (moralisch geordnete) Demuth wohl vereinbar. —

Eine gleiche Bewandniß, in Ansehung der reinen und empirischen Principien, hat es mit dem Begriffe der Glückseeligkeit. Diese steht, vermöge ihres Verhältnisses zur Sittlichkeit, unter dem reinen, praktischen Princip. Fragt man aber: was ist Glückseeligkeit? so kann nur der empirische Verstand diese Frage beantworten. Den Stoff also zu dem Begriffe der Glückseeligkeit müssen wir aus der physischen Welt

holen, (wiewohl nicht ohne Rücksicht auf die Wirkungen, welche die Sittlichkeit darin hervorbringt) und nur die Erfahrung kann uns hierüber belehren. Zwar kann auch die theoretische Idee des Absoluten, Unendlichen, auf diesen Stoff angewandt werden: Allein, soll die Vorstellung nicht leer seyn; so muß der letztere, und folglich die reelle Bestimmung des empirischen Verstandes, immer zum Grunde liegen. Wohlseyn, wahres, d. i. wirkliches Wohlseyn ist die Grundlage im Begriffe der Glückseeligkeit: diese Grundlage darf man auch dann nicht vergessen, wenn man, auf dem Standpunkte der theoretischen Vernunft, sich die Glückseeligkeit — etwa im Gegensatze mit Glück — als ein Absolutes, Vollendetes vorstellt.

Aber zu dem sittlichen Princip hat der Glückseeligkeits-Begriff eine eigne, innere Beziehung: er hat eine moralische Form, und diese wird durch jenes bestimmt. Da sich nun das moralische und das empirische Princip in dem Begriffe der Glückseeligkeit begegnen; so erhellet, daß hierin beide miteinander verknüpft werden müssen. Allein es scheint, wenn man einige neuere Erscheinungen betrachtet, nicht so leicht, beide immer gehörig miteinander zu verbinden, oder, was hier dasselbe ist, so anzuwenden, daß sich eines mit und neben dem andern vertrage: es sind mancherlei Mißgriffe möglich; und es kan auch daher, in der Moral und in der Religions-Wissenschaft, ein neuer täuschender Nebel bald von dieser, bald von jener Seite aufsteigen.

Wenn es z. B. heißt: in der Moral müsse man alles, und folglich auch die Vorstellung der Glückseeligkeit durch den Begriff der Sittlichkeit bestimmen; und wenn man nun darnach den Grundsatz aufstellt: „der Mensch soll nach moralischer Glückseeligkeit streben, oder gar — trachten; so mag diese Vorstellung immerhin dem physischen Theile nicht zu nahe treten; aber der moralische ist um so weniger richtig gefasst, da, wie man weiß, die Glückseligkeit nur als Folge und nur von selbst sich ergiebt. Zwar sollen wir auch für unsern Wohlstand sorgen, inwieferne dieser ein Mittel zur Sittlichkeit ist u. s. w. Allein der Wohlstand, oder das Vergnügen, welches auf solche Art vor der Sittlichkeit hergeht, kann — wenn es uns je um eine bestimmte Bedeutung der Wörter zu thun ist — weder moralisch, noch Glückseeligkeit genannt werden. Freilich nimmt das Mittel in der Reflexion leicht an der Achtung Theil, welche dem Zwecke zukommt; und man sieht wohl, woher die Täuschung entsprungen seyn mag!

Auf der andern Seite ist der Begriff eben so unvollständig, wenn man zwar die sittliche Form festhält, aber den Stoff darüber aus dem Auge verliert, und dann die „moralische" Glückseeligkeit darein setzt, daß — die WeltBegebenheiten mit dem freien Willen, wenn er gut ist, übereinstimmen. Außer dem Leeren, oder Unbestimmten, was diese Vorstellung auch in Rück-

sicht der Form enthält, hat sie noch den Fehler, daß sie von dem, was eigentlich Glückseeligkeit ist (von dem vollständigen Wohlseyn eines endlichen moralischen Wesens) nichts aussagt.

Es sey, daß man hiebei, mehr oder weniger deutlich, den allgemeinen Begriff der Würdigkeit zum Grunde gelegt, und nach demselben die moralische Glückseeligkeit bestimmt habe: aber wo blieb nun der Begriff der Glückseeligkeit? Die Sache wird um nichts besser, wenn man jetzt diese „moralische Glückseeligkeit als Gegenstand des moralischen Wollens, nicht des BegehrungsVermögens" aufstellt. Sichtbar ist hier die Form mit dem Stoffe verwechselt, oder wenigstens vermischt. Die Form ist Gegenstand — nicht des moralischen Wollens, sondern — der moralischen Billigung: die sittlich urtheilende Vernunft fodert und billigt die Glückseeligkeit unter der Bedingung und nach Maßgabe der Sittlichkeit. Die Glückseeligkeit aber als solche, dem Stoffe nach, ist immer ein Gegenstand des BegehrungsVermögens, wiewohl sie diesem, nach der moralischen Ordnung, nur als bloße Folge der Sittlichkeit zukommt; ja, ohne Hinsicht auf den Stoff fehlt es dem Worte „Glückseeligkeit" an Begriff und Inhalt. Es mag Jemand das Wort gebrauchen, und selbst von dem Begriffe ausgehen: wenn er indeß, um seine Vorstellung von

Glückseeligkeit zu erhöhen oder zu läutern, den Blick immer stärker auf die moralische Form richtet; so kann ihm wohl die Glückseeligkeit selbst entgehen, wofern er nicht zugleich den Stoff wohl im Auge behält: ist ihm aber die Vorstellung des letztern entgangen, dann bleibt ihm natürlich nichts weiter übrig, als — die Tugend, welche unstreitig „Gegenstand des moralischen Wollens" ist!

Daher ist es consequent, wie sehr es auch gegen die natürlichste Vorstellungsart anstoße, wenn man sogar, nach jener Ansicht, die innere beseeligende Folge des Guten, diese reine ursprüngliche Seeligkeit — oder wie Kant in seinen neuesten Schriften sich ausdrückt, die „Lust," welche auf die gute Handlung folgt, und die er selbst die „moralische„ nennt — von dem Bezirke der moralischen Glückseeligkeit ausschließt. Was zum Theil eben durch das gute zartere Gewissen, durch die eigene sittliche Veredlung bestimmt wird, das innige, belebende Gefühl des Wohlgefallens und der Freude an edlen Handlungen, an schönen moralischen Zügen — die man sieht, hört oder liest — wird natürlich nicht minder ausgeschlossen. Wie sehr muß eine solche VorstellungsWeise dem gesunden Verstande widerstehen! Und hätte nicht auch hier eine nähere Bestimmung (die Unterscheidung zwischen formaler und materialer Glückseeligkeit, in moralischer Hinsicht) der einseitigen for-

malen DenkWeise und dem Schaden, welchen sie erzeugt, vorbeugen können? —

Wenn es endlich heißt: „Wer tugendhaft handelt, um die moralische Glückseeligkeit zu erlangen, der handelt in der That aus moralischen Gründen;" so ist dies zwar, dem Vorhergehenden zufolge, eben so begreiflich, aber deßwegen nicht weniger befremdend, da eben die Glückseeligkeit, innerlich und äußerlich, unmittelbar sowohl als mittelbar (als beseeligende und als beglückende Folge der Tugend) nur dem sich ergiebt, der sie — nicht bezielt, indeß er nämlich sein Augenmerk auf die Erfüllung des heiligen Gesetzes hinrichtet. Auch sieht man wohl, wieviel sich gegen eine solche Zusammenstellung sonst noch erinnern ließe. —

Was mir aber hier besonders merkwürdig dünkt, ist der Umstand, daß nun diese Freunde und Vertheidiger der kritischen Philosophie mit denjenigen Gegnern derselben, welche den feinern Eudämonismus vertheidigen, wieder ganz zusammentreffen. Wir kennen die Vorstellung der letztern: „nicht nach der sinnlichen oder physischen, sondern nach der höhern moralischen Glückseeligkeit müsse man streben." Ganz einstimmig mit der Ansicht, die ich oben anführte: „man soll nach moralischer Glückseeligkeit streben." Freilich, zum Theile, aus verschiedenen Gesichtspunkten! — denn hier wird nur der physische Stoff durch die moralische Form,

und zwar nur in einer Hinsicht bestimmt; dort aber wird auf den moralischen Stoff (das sittliche Vergnügen) gesehen. — Hat man sich indeß einmal so weit im Ausdrucke vereinigt; so mag man sich bald völlig die Hand bieten. Oder entdeckt man bei näherer Erklärung den Unterschied; so mögen auch dadurch die alten Misverständnisse wieder befestigt, oder gar ein neuer, verzehrender Streit eingeführt werden.

Noch auffallender ist die Aehnlichkeit zwischen dem Verfahren solcher Kantianer, welche auf dem praktischen Standpunkte den GlückseeligkeitsBegriff einseitig bestimmen, und dem Vorgeben gewisser Antikantianer, die aus dem theoretischen Gesichtspunkte eine formale Bestimmung festsetzen, um damit — einen höhern, vernünftigern Eudämonismus zu begründen. Ein Beispiel dieser Art, auf jeder Seite, ist mir vor kurzer Zeit besonders aufgefallen. Beide, der Freund und der Gegner Kant's, leiten ihren GlückseeligkeitsBegriff von der Vernunft her, dieser von der theoretischen, jener — wiewohl nicht deutlich — von der praktischen; beide schließen die Erfahrung ganz davon aus; der eine nimmt eine „moralische Seeligkeit," der andre ein „absolutes Wohlseyn" an, aber beide kommen darin zusammen, daß sie diese Art von Glückseeligkeit, dem Kantischen MoralPrincip geradezu entgegen, als Triebfeder der Sittlichkeit aufstellen; und wenn der letztere auf seinem theoretischen Standpunkte sich nicht so, wie

der erstere, widerspricht: so gestattet hingegen seine Vorstellung der wahren, moralischen Triebfeder auch weniger — durch eine glückliche Inconsequenz — Zutritt; ja, durch seine Unterscheidung: „nicht empirisches Wohlseyn, kein Erfahrungs-Begriff, sondern eine Idee, eine Vernunft-Vorstellung von Glückseeligkeit, höheres, absolutes Wohlseyn" u. s. w., das sey es, was der ächte, vernünftige Eudämonism aufstelle," durch solche Vorstellungen kann er nur um so mehr täuschen. Auch wäre es wohl ganz in der Ordnung der Dinge, die natürlicher Weise zu erwarten sind: wenn beide sich unvermerkt gegenseitig immer mehr annäherten — der eine dem Theoretischen, der andere dem Praktischen etwas mehr zugestände — und dann gemeinschaftliche Sache gegen Kant machten; oder, wenn nun auch sonst, hin und wieder, ein Anhänger der kantischen Philosophie durch jene hochtönende Unterscheidung sich blenden ließe, und zu dem neuen Eudämonismus (im Grunde das alte Wolfische Princip!) übergienge. Hat doch erst kürzlich ein solcher — selbst nach einer langen und in ihrer Art größtentheils sehr guten Vertheidigung des kantischen Moral-Princips — am Ende, getäuscht durch das theoretische Blendwerk eines Recensenten, von absolutem Wohlseyn, höherer Glückseeligkeit u. s. w. diesem sogenannten höhern Eudämonismus gehuldigt, und folglich selbst das Gegentheil von dem angenommen, was er bisher so lange und so mühsam vertheidigt hatte. Doch, um seiner Schule noch so viel

möglich getreu zu bleiben, nahm er auch das Moral-Gesetz und die praktische Vernunft dazu, und stellte, nach seiner Ansicht, folgende Unterscheidung auf: „das MoralGesetz sey der Erkenntniß-Grund, und das absolute Wohlseyn der BewegGrund der Sittlichkeit." Als ob nicht derjenige, welcher das MoralGesetz wahrhaft erkennt, zugleich einsähe, daß nur das sittlichgut ist, was aus Achtung für dasselbe geschieht! —

Um die Vorstellung von dem Verhältnisse der Glückseeligkeit zur Moralität, und zugleich von dem höchsten vollendeten Gute, rein zu fassen, müssen wir auch dawider den vollständigen Begriff von dem Vermögen der praktischen Vernunft anwenden. Als moralisch denkende oder urtheilende Wesen (und inwieferne wir uns in den Gesichtspunkt einer alles vergeltenden Gerechtigkeit stellen) halten wir uns an die moralische Form, an den Begriff der Würdigkeit und an eine Bestimmung der Glückseeligkeit, welche dadurch geschieht, an die — formale — moralische Glückseeligkeit: nur müssen wir, da wir noch immer das Wort Glückseeligkeit brauchen, auch dabei etwas Bestimmtes denken. Inwieferne wir aber moralisch handelnde (wollende), zur sittlichen Veredlung und folglich zur uneigennützigen HandlungsWeise, verpflichtete Wesen sind: insofern ist überhaupt nicht Glückseeligkeit, sondern nur

Moralität unsere Sache. Die Rücksicht auf Glückseeligkeit wird für diesen Standpunkt, der allerdings der höchste ist, nur mittelbar und negativ wichtig, aber von dieser Seite nothwendig; denn obgleich die zweite Foderung des SittenGesetzes „Wohl dem, der gut ist! „nicht an unsern Willen ergeht, so wird sie doch von uns als solche, und folglich als ein Theil desselben erkannt. Würde nun dieser nicht ausgeführt: wie könnte dann der Primat, das souveraine Ansehn des SittenGesetzes in uns bestehen, da nothwendig, auch von dieser Seite, das Urtheilen, das Erkennen und Denken auf das Handeln einwirkt? Erscheint aber jetzt die Glückseeligkeit im Momente der Handlung — oder insofern der Mensch sittlich handelt —; so kann sie in der Seele des moralisch Gesinnten (nur dieser ist des Begriffes der Würdigkeit wahrhaft empfänglich) der moralischen Triebfeder keinen Abbruch thun, indem sie ihm wie schon bemerkt, nur der Form nach sich darstellt.

Bei dieser Vorstellung des höchsten Gutes, zum Behufe des moralischen ReligionsPrincips, können uns gewisse empirische Bestimmungen, theoretische Blendwerke u. s. w. nicht irre machen. Man sagt z. B. „Glückseeligkeit sey ein Maximum angenehmer Gefühle, und beziehe sich ganz (?) auf den Körper: Glückseeligkeit des Menschen in einer andern Welt sey

ein sich selbst aufhebender Gedanke, so widersprechend, als wenn man sich einen himmelblauen oder purpurrothen Geist denken wollte.“ Bloße Täuscherei! (obgleich gegen das Unbestimmte einer bekannten Definition aus der Schule der Kantianer ziemlich treffend!) Dem endlichen Wesen ist, um glückseelig zu seyn, auch physisches Wohl nöthig und, nach Maßgabe seiner Moralität, praktisch nothwendig: worin dieses künftig bestehen werde, nach der Trennung des Geistes von der irdischen Hülle; geht die praktische Vernunft gar nicht an, und vermag eben so wenig, ihre Foderung, bei der Hinsicht auf endliche moralische Wesen, zu stören. Von gleichem Werthe ist folgender Einwurf: „Der Kantianer lasse sein höchstes Gut, Sittlichkeit und Glückseeligkeit im Ebenmaße und in der Vollendung gedacht, in Gott realisirt werden; Glückseeligkeit und Gott — welch ein Widerspruch!„ Wie viel ließe sich hiebei über das Verfahren der Gegner und (gewisser) Freunde der Kantischen Philosophie erinnern! Doch hier nur dieses: Das Merkmal, wodurch sich die Glückseeligkeit des Menschen von der Seeligkeit Gottes unterscheidet, wird nur mittelbar und bedingter Weise in das Reich der Sittlichkeit versetzt. Der Art nach können wir uns auch von der Seeligkeit Gottes einen Begriff machen; und ob es gleich dem Menschen nicht nöthig seyn mag, so oft von der Seeligkeit als von der Heiligkeit Gottes zu reden: so spricht es

dennoch dem Urtheile der praktischen Vernunft und, nach diesem, den Regungen einer schönen Seele innig zu, den Heiligen auch im höchsten Grade seelig zu denken. Die unterscheidenden Merkmale in den Vorstellungen von der Glückseeligkeit des Menschen und von der (unendlichen) Seeligkeit Gottes können das Gemeinschaftliche darin, den Begriff von Wohlseyn, so wenig aufheben, als in den Vorstellungen von Tugend und Heiligkeit durch das offenbar Verschiedene — und zum Theil eben so wesentlich Abweichende — das gemeinsame Merkmal der Sittlichkeit aufgehoben wird.

Ein schönes, merkwürdiges Verhältniß des moralischen Princips zur SinuenWelt, ein Verhältniß, das sich vornehmlich auf das Fundament der Religion bezieht, ist uns hier noch übrig: inwieferne nämlich durch die Einwirkungen der AußenWelt die innere praktische Ueberzeugung theils vorbereitet, theils — wenn sie da ist — belebt werden kann.

Der Eindruck des Schönen und Erhabenen in der Natur ist es vorzüglich, was, vermöge der Verwandtschaft desselben mit dem Sittlichen, auch für die religiöse Stimmung mittelbar so wohlthätig wirkt. Zwar lässt die Natur sich auch von Seite des Stoffes auf eine religiöse Weise betrachten: der große, der genaue und weitgreifende Zusammenhang der Dinge,

die Gesetze des Mechanismus, Thatsachen aus dem Thier- und PflanzenReiche, einzelne vorzügliche Anstalten, auffallende — mit dem ZweckBegriffe genau zusammentreffende Erscheinungen u. s. w. sind unstreitig sehr geschickt, uns Stoff zur Vorstellung von einem größern, ordnenden Verstande, von einer mächtigen, vielumfassenden Kraft zu geben. Allein wem gleichwohl hierin überall etwas als göttlich erscheinen soll, der muß nicht nur von der Existenz eines höchsten, allvollkommnen und zuförderst heiligen Wesens schon überzeugt seyn, sondern auch den moralischen Begriff von Zweckmäßigkeit, zum Behufe des physischen, im Ganzen zum Grunde legen: sonst fehlt es auch in der Natur nicht an Stoff zu Einwürfen dagegen. Es ist daher wohl schon zuviel, wenn man annimmt, oder zugiebt, „daß wir kein anderes Mittel haben, uns eine unserer Fassungskraft angemessene Vorstellung von der Gottheit zu machen, als die Betrachtung der Natur, welche, da sie ein Werk Gottes ist, nothwendig Spuren von Gottes Eigenschaften enthalten müsse.“ Nothwendig dringt hier wieder die Frage sich auf: und die moralische Natur in uns? — Giebt nicht diese, in Ansehung des Realen, die GrundVorstellung von Gott? Und kann uns die äußere Natur, ohne Vermittlung derselben, auch nur als Bild oder Spiegel der Gottheit erscheinen?

Hat man die praktische Ueberzeugung, vereint mit dieser GrundVorstellung, auf ihrem Wege begründet; so mögen wohl auch einige auffallende Data aus dem Reiche der physischen Natur angeführt werden: sie können uns, in dem angezeigten Grade, von den physischen Eigenschaften (die wir, nur der Heiligkeit untergeordnet, auch in Gott denken müssen) eine reelle Vorstellung gewähren, und in so weit die Lebhaftigkeit, die wirkende Kraft des Gedankens von Gott unterstützen. Mittelbar kann auch diese Vorstellung eine Erkenntniß, Anschauung und Begriff, von Gott heißen. Doch sind diese nicht nur — wie die oben gedachte Anschauung u.s.w. — vermittelt, sondern zugleich (durch das Sittliche) bedingt.

Zur Belebung der moralischen und der religiösen Denkart scheint mir indeß mehr die ästhetische als die bloß physische Seite der Natur bestimmt. Das Schöne und Erhabene in der Natur wirkt mächtig auf eine noch unverdorbene und offene Seele; es weckt und schärft sichtbar den Sinn für das Gute, so wie es hinwieder, in dem Auge des Betrachtenden, durch eine moralischgute Stimmung seines Innern sichtbar gewinnt: wie freundlich lächelt dem Rechtschaffenen, zumal nach einer edlen That — oder bei dem vollen Entschlusse dazu — die schöne Natur! wie kräftig und harmonisch stimmt ihn der Anblick ei-

ner erhabenen Scene! Und wie ganz anders erscheint dieselbe Natur einem Menschen, dem gerade das Bewusstseyn einer schlechten oder unedlen That die Seele drückt! Alles um ihn her nimmt die Farbe seines Gemüths an: schauerlich ergreift ihn der Anblick des Erhabenen; unfreundlich und düster scheint ihm die lachende Wiese, der freundliche Stral der Sonne, der gestirnte Himmel..... So mächtig ist der Einfluß des Sittlichen auf die SinnenWelt! Aber ohne diese könnte sich auch jenes in dem Menschen nicht auf solche Art äußern und entwickeln. Wer nun durch schöne und erhabne NaturScenen, es sey daß er sie wirklich oder nur vermittelst der Einbildungskraft in einer treffenden Darstellung sehe, sich auf jene Weise gestimmt, erquicket und zum Guten gestärkt findet: der ist dann gewiß auch für die Stimme der moralisch-urtheilenden Vernunft, für die religiöse Ueberzeugung mehr empfänglich und aufgelegt.

Es ist indeß möglich, daß Jemand für das Schöne in der Natur wirklich Sinn habe, und gleichwohl dabei weder für seine Moralität noch für die Religion gewinne, wenn er nämlich das Schöne an einzelnen Producten der Natur aufsucht, und über dem Stofe fe allmälig die schöne Form immer mehr aus dem Gesichte verliert, indem er zugleich demselben mit dem Ernste, welcher nur dem Sittlichen gebührt, sich ergiebt: er hat dann nur ein kritisches Gefühl für das

Einzelne, keinen freien und liberalen Sinn für die große, schöne Natur; und auch das erstere wird ihn, so weit es nicht auf Angewöhnung und gelehrter Kenntniß beruht, in dem Grade verlassen, wie seine moralische Verschlimmerung zunimmt. Mit einer solchen Liebhaberei für Gegenstände der Physik, der NaturGeschichte u. s. w. ist nicht allein grobe Unsittlichkeit, sondern auch der wahre positive Atheismus — verknüpft mit einer gewissen Abgötterei, die man mit Gegenständen der Natur treibt, — wohl vereinbar. Daher (und treffend gegen diese Art von Naturalismus) Fenelon's Anrede an Gott, in seiner Abhandlung de l' Existence de Dieu: „Wärst Du ein unmächtiger, lebloser Körper, wie eine Blume, die verwelkt, ein Bach, der vorüberfließt, ein Gebäude, das steht und fällt, ein Gemenge von Farben, das man ein Gemälde heißt, wenn unsre Einbildungskraft Gestalt hineinträgt, ein mit etwas Glanz überzogenes Metall: so würden die Menschen, in ihrem thörichten Sinne, auf Dich achten, und Dir das Vermögen zugestehen, ihnen einige Freude zu gewähren, obgleich Freude von nichts Seelloſem ausgehen kann, sondern nur von Dir, Du Quelle des Lebens! — — — — — Die Schönheit und Ordnung, die auf dem Angesichte Deiner Geschöpfe stralt, ist wie ein Schleier, der Dich ihrem kranken Auge entzieht."

Dieser Misbrauch mit den Werken der Natur kann jedoch einer bessern Ansicht und Behandlung derselben nichts von ihrem Werthe entziehen. Das Studium besonderer Gegenstände, und, was sich natürlicher Weise damit verbindet, eine gewisse Vorliebe für diese, verträgt sich auch mit jenem reinen und liberalen Sinne für das Ganze, obgleich eine gewisse Aufsicht (Disciplin) in moralischer und in religiöser Hinsicht, immer dabei nöthig seyn mag. Ist die sittliche Richtung des Willens, und damit die praktische Ueberzeugung schon da; oder hat diese, unterstützt von dem Aeußern, sich leichter auf ihrem innern, eigenthümlichen Grunde angebaut: so findet sie nun gewiß an dieser Betrachtung der Natur auch eine belebende Kraft. Während die Natur als ein Bild der Weisheit und Güte Gottes erscheint, wird bald die humane Empfindung der Dankbarkeit, bald die ernstere Vorstellung einer lohnenden oder strafenden, schon hier gegenwärtigen Gerechtigkeit angeregt. Selbst die moralische Vorstellung von Gott wird also durch eine solche Ansicht belebt. Aber hinwieder erhält auch die Natur durch den Gedanken an Gott eine schönere Gestalt, ein erhabneres Ansehen, Harmonie, einen höhern — das Ganze belebenden Geist.

Ueberhaupt wird nun die physische Natur immer, so weit sie dem moralischen Zwecke zusagt, unter den sittlichen Gesichtspunkt gefaßt; und

was damit nicht übereinstimmt, kann demjenigen, was da ist, um so weniger schaden, da sich auch für das erstere, auf diesem Standpunkte, eine befriedigende Aussicht eröffnet. Selbst die Folgen des Guten und Bösen in der SinnenWelt — die sich theils nothwendig, theils zufällig im Körperlichen, in den nächsten Beziehungen auf Andre u. s. w. oft so schön, so befriedigend und auffallend darstellen — sind ein merkwürdiger und wichtiger Gegenstand für die moralische Reflexion: der Gedanke an diese Einrichtung erhebt den Geist des Menschen, der für die Tugend, so wie für eine vergeltende Gerechtigkeit Sinn hat; und die ehrwürdige Tugend erscheint ihm nun auch liebenswürdig, nicht in einer individuellen Rücksicht, sondern aus dem Gesichtspunkte des (moralischen) Universum's. Kommt der Gedanke an Gott hinzu, die Betrachtung, daß Er die physische Welt, zum Theile schon jetzt und sichtbar, mit der Sittlichkeit in diese Verbindung gesetzt hat; und bemerkt man sofort wirklich, wie bald da bald dort das Gute auch in den äußern Verhältnissen sich lohne, das Böse sich strafe; wie unerwartet und, dem Anscheine nach, wunderbar, in welchen tiefern und mannichfaltigen Beziehungen, bald mehr bald weniger entfernt, die Strafe und die Belohnung eintreffe: dann erscheint diese Einrichtung noch größer, erhabener; dann mag wohl um so leichter zu der Verehrung (der unbegränzten Achtung) des Heiligen, das

belebende Feuer der Liebe hinzukommen, und, so lange die Achtung es unterhält, nicht allein unschädlich, sondern auch wohlthätig wirken. Die Rücksicht auf Glückseeligkeit wird hier, wie man sieht, immer nur auf das moralische Urtheil bezogen: daher kann sie auf das Gebot der moralischen Vernunft, und folglich auf die Triebfeder des Willens keinen nachtheiligen Einfluß haben.

Auch die „Glückseeligkeitslehre" wird demnach auf dem reinen, moralischen Standpunkte keineswegs verkürzt; sie bekommt nur eine andre Stellung, und folglich auch das Wort eine andere — oder vielmehr seine wahre Bedeutung. Unstreitig tritt auch hier schon die Glückseeligkeit in dem Verhältnisse mehr ein, als die Moralität sich weiter ausbreitet; und „der Himmel auf Erde" ist in dieser Hinsicht eine wahre und schöne Idee: nur darf man dabei nicht vergessen, 1) daß es auch Leiden hier giebt, denen keine Tugend vorbeugen kann, und welche der Glückseeligkeit — des Einzelnen, den sie treffen — wesentlichen Abbruch thun; 2) daß wohl ein Land gedenkbar, und nicht nur erwünschlich, sondern moralisch nothwendig sey, wo der Rechtschaffene nach dem schönen Triebe seines Innern ungestörter wirken, und wo das genauere Maß der Glückseeligkeit eintreten könne; und 3) daß man, dem Vorhergehenden zufolge, auch hier den Himmel — nicht finde,

wenn man ihn sucht, und daß man folglich ihn nicht als Beweggrund des Handelns vorstellen müsse.

Alles, was der bloße Empiriker auf seinem Wege erhält, gewint oder empfängt auch derjenige, welcher von dem reinen, moralischen Princip ausgeht, und zwar noch mit offenbarem Vortheile; denn er hat ein Fundament und — für das Empirische — eine feste, bleibende Richtung. Der Gedanke an Gott schwebt ihm (wenn er wirklich den Geist der wahren Religion hat) als ein schöner, erhabener Leitstern überall vor; und in dem Maße, als derselbe auch das Aeußere erhebt und verschönert, bewährt er seine moralische Abkunft: denn es ist immer das Sittliche, was mit solcher Kraft auf das Physische wirkt — nur mit dem Unterschiede, daß hier, bei der religiösen Wirkung, außer dem GrundBegriffe des Sittlichen auch das, was an sich der Moralität fremd ist (was aber mittelbar und bedingter Weise eben so nothwendig in ihren Kreis eintritt) die Idee des Unendlichen, als solche, und die Vorstellung des Physischen im Begriffe der Gottheit vorausgesetzt wird. —

Groß und wohlthätig zeigt sich der Einfluß des Sittlichen vermittelst der Religion, wenn man diese in Beziehung auf die verschiedenen Lagen und Verhältnisse des Menschen betrachtet; und so wie derselbe erscheint, zeigt sich immer wie-

der die sittliche Abkunft (die Wahrheit, nebst dem Werthe) der Religion. Es ist hier der Ort nicht, diesen mannichfaltigen und beglückenden Einfluß der Religion besonders zu erörtern: aber es sey mir erlaubt, an eine Schrift zu erinnern, worinn er eben so richtig und fein bemerkt, als schön und klar dargestellt ist, an Garve's Anmerk. zu Cicero's Büch. v. d. Pflichten, im 2ten Theile S. 25. ff. d. 2ten Ausg.; eine Reihe von Betrachtungen, die auch derjenige, welcher von dem reinen, moralischen Standpunkte ausgeht, — wenn er nur die praktische Ueberzeugung mit ihrem Grunde voraussetzt, und nach dem UrBegriffe des Sittlichen hin und wieder etwas abändert, mit inniger Theilnehmung, mit vollem Beifalle lesen kann, und die gewiß aus einem edlern Triebe als „dem nach Glückseligkeit" (diesem Ausdrucke nach, ohne Wissen, aber wohl nicht ohne Willen des würdigen Mannes) hervorgegangen sind: denn auch da findet sich mehr als eine schöne, auffallende Spur von dem moralischen Ursprunge der Religion; und es ist, wie mir däucht, eine für den Freund der Menschheit sowohl als der Wahrheit ermunternde Betrachtung, daß bei jedem gebildetern, bei jedem denkenden und zugleich moralisch bessern Menschen — der auch, verhindert durch äußere Umstände, weder die sittliche Anlage deutlich erkannt, noch davon einen bestimmten, treffenden Ausdruck bis dahin erlangt hat — die ächte morlische Vorstellung, bald da bald dort, sich unverkennbar abdrücke, so

oft er einen wichtigen Gegenstand aus dem Gebiete der Sittlichkeit oder der Religion praktisch bearbeitet (eine Folge der schon bemerkten Wirkungsart unserer moralischen Vernunft!), und daß nun, wenn gleich die von außen angenommene und durch Gewohnheit befestigte DenkWeise, die theoretische Idee oder eine physische Vorstellungsart hin und wieder einen Mißklang hervorbringt, dennoch der bessere moralische GrundTon — der Geist, welcher im Ganzen weht, — in dem Ausdrucke sowohl als in der Stellung der Gedanken vordringe.

Philosophisches Journal

einer Gesellschaft

Teutscher Gelehrten.

Herausgegeben

von

Johann Gottlieb Fichte

und

Friedrich Immanuel Niethammer

der Philosophie Doctoren, und Professoren zu Jena.

Achten Bandes Viertes Heft.

Jena und Leipzig,

bei Christian Ernst Gabler.

1798.

Innhalt des vierten Hefts.

I. Ueber die Popularität in der Philosophie. Von Hrn. Prediger Greiling. S. 281

II. Philosophische Ideen zu einer allgemeinen Theorie des Lernens und Lehrens. Als Einleitung in eine allgemeine Erziehungs-Wissenschaft. Von Hrn. Ritter. S. 303

III. Erklärung einiger psychologischer Erscheinungen. Von Hrn. Prof. J. E. C. Schmidt, in Gießen. S. 359

I.

Ueber die Popularität in der Philosophie.

Indem ich über Popularität philosophiren, also aus einem höhern Standpunkte des Denkens diesen Gegenstand erwägen will, so bin ich in Gefahr, selbst unpopulär zu werden. Das thut jedoch den Ideen selbst, die man vorträgt, keinen Eintrag. Nur die Mittheilung derselben wird durch Unpopularität beschränkt. Da aber ferner die Popularität jederzeit eine Beziehung vorzutragender Ideen auf andere denkende Wesen ausdrückt, mit denen man sich in WechselWirkung denkt, so kann der Vorwurf der Unpopularität in einem philosophischen Journale keineswegs zum Vorwurf gereichen,

weil hier vorausgesetzt wird, daß man sich an das gelehrte Publicum wendet. Von dieser Seite bin ich daher unbesorgt. Was mir mit mehrerem Rechte Mistrauen gegen mich selbst einflößt, ist der Umstand, daß das Resultat meiner Untersuchung dem Resultate eines gründlich und populär denkenden und schreibenden Mannes, ich meine des Herrn Prof. Garve, entgegengesetzt seyn wird. Ein solcher Umstand kann nur den Eifer der Untersuchung beleben, nicht niederschlagen. Andere Resultate setzen andere Gründe voraus, und die Sache wird demnach von einer anderen Seite angesehen. Man sey nur weder alt- noch neugläubig, sondern einzig und allein grundgläubig! Jeder denke nur und stelle sein Denken hin, ohne Furcht und ohne Dünkel. Die Zeit mustert, sie scheidet das Wahre und Falsche. Letzteres zerrinnt und wird vergessen; das Wahre bleibt.

Die Popularität wird gewöhnlich in der Sprache und in dem Gebrauche derselben gesucht. Die Redensart: er schreibt und spricht populär — ist gewöhnlicher, als die: er denkt populär. Alles Sprechen und Schreiben, als Mittheilung der Gedanken, bezieht sich aber auf ein vorhergehendes Denken, und ein unverständliches Denken kann nie durch die Sprache verständlich werden. Man kann in lauter verständlichen Ausdrücken Dinge vortragen, die ein Anderer dennoch nicht versteht, wenn er von der Sache, wovon die Rede ist, nichts versteht, oder wenn auf eine Art gedacht wird,

die der Art des Anderen entgegengesetzt ist. Wenn Philosophen anders sprechen als andere Leute, so sollte dies auf den ganz natürlichen Gedanken wenigstens vermuthungsweise führen, daß sie wohl auch anders denken mögen, nicht bloß der Materie, sondern der Art nach. Wenn man nun die Popularität bloß in dem Gebrauche der Sprache sucht, so will man den Vogel an seinen Federn erkennen. Aber wie, wenn diese Federn eine Folge der besondern Art zu seyn, der besonderen Structur und Organisation wären? Die Natur, das Nothwendige und Wesentliche der Popularität muß demnach tiefer gesucht werden, in der eigenen DenkWeise, die bei einem populären Vortrage vorauszusetzen ist.

Popularität soll eine Verständlichkeit für die nicht abstract und wissenschaftlich denkende MenschenClasse ausdrücken. Es entsteht daher die Frage: ob diese MenschenClasse überhaupt nicht anders denke als der TranscendentalPhilosoph? Von letzterem ist hier überhaupt die Rede, und eine andere Philosophie giebt es nicht, als transcendentale. Wodurch unterscheidet sich nun das gemeine Denken des natürlichen Verstandes, von dem Denken des Philosophen? Diese Frage wirft nicht der natürliche Verstand auf. Denn auf seinem Standpunkte ist diese Frage nicht möglich, wie sich bald von selbst ergeben wird. Indem nur der Philosoph diese Frage aufwirft, kündigt er schon hierdurch ein anderes Denken aus einem höheren Standpunkte an.

Den Unterschied des gemeinen und philosophischen Denkens dem natürlichen Verstande begreiflich zu machen, getraue ich mir nicht. Denn dieses setzt ja eine Reflexion über das gemeine Denken voraus. Dies ist die SelbstAnschauung des Philosophen. Das gemeine Denken soll ferner seinem charakteristischen Unterschiede nach verständlich gemacht werden im Gegensatze des philosophischen Denkens. Es gehört demnach nicht bloß dazu, daß man dieses philosophische Denken in sich finde, sondern wiederum darüber reflectire, daß man über sein philosophisches Denken philosophisch denke. Da nun dem gemeinen Verstande dieses philosophische Denken abgesprochen wird, weswegen er eben ein gemeiner, natürlicher Verstand ist, wie wollte man ihm daher obigen Unterschied verständlich machen? Wissen wohl diejenigen, welche Popularität in der Philosophie fodern, und diejenigen, welche z. B. die Kantischen Kritiken populariſiren wollen, wissen sie wohl, was sie wollen? Ein philosophischer Begriff wird doch wohl nur dadurch erzeugt und gewonnen, indem man die Handlung des Philosophirens vollzieht, weil ein philosophischer Begriff nichts anders als das Denken einer bestimmten philosophischen Handlung ist. Der gemeine Verstand muß demnach eine philosophische Handlung vollziehen, wenn ihm ein philosophischer Begriff, als solcher, entstehen soll. Da nun aber eben diese philosophische Handlung in dem gemeinen Verstande verneint wird, und er eben ein gemeiner Verstand ist, weil er nicht

philosophirt, wie will man also in die Sphäre des gemeinen Verstandes Begriffe bringen, die nur in der Sphäre des philosophirenden Verstandes liegen? Doch — ich greife meiner Untersuchung vor.

Der gemeine Verstand ist ein reales Denken auf dem Gesichtspunkte der Erfahrung. Der gemeine Verstand denkt, ohne über dieses sein Denken zu denken. Er denkt *etwas*, sonst dächte er nichts, und sein Denken wäre gar kein Denken. Er denkt Objecte. Diese Objecte, die erst durch den Verstand möglich werden, sind ihm gegeben, er findet sie. Nie kommt in die Sphäre des gemeinen Verstandes der (transcendentale) Gedanke: wie komme ich zu Objecten? Hat mein Denken Objectivität? Sein Denken *ist* objectiv und real, und es würde formal werden, wenn er die Frage aufwürfe: wie komme ich zu Objecten? Sein Denken ist daher ein bestimmtes, reales Denken, in welchem das Denken vom Gedachten gar nicht unterschieden wird. Seine Gegenstände werden ihm gegeben in der Erfahrung. Sein Denken ist etwas lebendiges, geht auf ein wirkliches Daseyn, das er anschaut. Alles, was er denkt, das *ist* wirklich im äußeren oder im inneren Sinne. Sein Denken ist befangen in den Schranken des Raums und der Zeit. Was darüber hinausliegt ist für ihn Nichts, Einbildung, Grillenfängerei. *Sachkenntniß* ist sein Wahlspruch. Dieses Denken des gemeinen Verstandes steht demnach entgegen dem abstracten, forma-

len Denken. Der gemeine Verstand denkt, wie er muß, und wie er muß, so denkt er. Von freier Abstraction, vom Formalen, weiß er nichts. Denn er müsste sich mit Freiheit entschließen (dieser Freiheit wird man sich aber nur durch eine neue Reflexion und Abstraction bewusst,) abstrahiren zu wollen. Dann würde ihm durch diese Handlung ein Formales und Materiales, ein Subjectives und Objectives entstehen. Dieses durch Philosophiren unterscheidbare Formale und Materiale ist bei dem gemeinen Verstande ununterschieden innigst vereinigt, eins und dasselbe, der Unterschied kommt gar nicht in Nachfrage.

Das Denken des gemeinen Verstandes ist ferner das natürliche Denken im Leben. Es ist das ursprüngliche Denken, der Fortgang des natürlichen Mechanismus des Geistes. Dieses Ursprüngliche windet sich ab, ohne Eingriff durch freie Abstraction, daher dasselbe auch nicht zum Bewusstseyn kömmt, welches Verfahren auch nur zum Bewusstseyn eines Zuschauers, eines Philosophirenden, kommen kann. Das gemeine natürliche Denken steht daher entgegen (im Bewusstseyn des Philosophen) dem künstlichen abstracten Denken. Frei abstrahirt dieser vom Gedachten und reflectirt über das Denkende; oder er abstrahirt von diesem und reflectirt über das gedachte Object. Dadurch entsteht eben das künstliche, formale Denken des Philosophen. Im natürlichen Denken auf dem Standpunkte des Le-

bens ist alles Denken real, bestimmt, Anschauen und Denken eins, ohne daß dieser Unterschied in Nachfrage kommt.

Wie die gemeine DenkWeise: so ist die Sprache. Sie ist ein natürlicher Realist und ein Dogmatiker Sie ist fürs Reale objective Denken ursprünglich vorhanden. Wer in der Sphäre des gemeinen Verstandes, auf dem Standpunkte der Erfahrung denkt und spricht, den verläßt die Sprache nicht, und er kann sich nur durch seine eigene Schuld unpopulär ausdrücken. Aber, indem der Philosoph Gedanken ausdrücken will, die nicht ein ursprüngliches reales Denken sind, so muß er mit der Sprache des gemeinen Verstandes kämpfen. Die Sprache ist die Tochter des Verstandes und der transcendentalen Einbildungskraft. Alles wird durch ihre Beziehung ein Ding, ein Object, und die nicht räumlichen Dinge werden durch die Sprache im Gewand des Raumes, mit Prädicaten des äußeren Sinnes, dargestellt. Wenn die Sprache alles als objectiv und ruhend darstellt, muß nicht der Philosoph kämpfen, wenn er das lebendige Handeln des Geistes darstellen will, wo nichts ruhend, sondern alles thätig ist, wo nichts ein ruhendes Object ist, als indem er es durch thätiges Handeln selbst dazu macht? Wie, wenn der Philosoph durch Abstraction künstlich trennt, was in der Natur (im natürlichen Denken) ungeschieden vereinigt ist; wenn er Begriffe näher bestimmt, begränzt, als sie auf dem Gesichtspunkte der

Erfahrung bestimmt und begränzt sind; wenn er Begriffe erzeugt, die nur durchs Philosophiren entstehen, und die ohne Philosophiren nichts sind: wird da der Philosoph mit der Sprache, die er vorfindet, nicht frei schalten, wird er nicht Wörter in besonderen, nur für ihn geltenden Bestimmungen brauchen, wird er nicht für seine ihm eigenen Gedanken auch nur ihm eigene, nur ihm verständliche Ausdrücke schaffen müssen?

Es ist daher eine in der That sehr gemeine (vulgare) Foderung, wenn der Philosoph, der doch anders denkt als Andere, dennoch sprechen soll wie Andere. Ja, man ist nicht einmal im Stande, dem gemeinen Verstande solches begreiflich zu machen, ohne daß man eine philosophische Handlung ihm ansinnet, welches doch der Voraussetzung widerspricht. Der Unterschied zwischen dem gemeinen natürlichen — und dem künstlichen abstracten Denken des Philosophen ist selbst kein Gegenstand für das ursprüngliche gemeine Bewusstseyn. Denn dieser Gegenstand wird nicht gegeben, sondern nur durch selbstthätiges Philosophiren hervorgebracht. Wer dieses Unterschiedes bewusst werden will, der muß ihn machen, und selbst dem Philosophen kann er durch Worte nicht beigebracht werden, wenn er nicht philosophirt, und dieses Denken dem gemeinen entgegensetzt. Auch dieser Begriff wird, wie ein jeder philosophischer, nur durch

Handeln und durch Anschauen dieses Handelns hervorgebracht.

Philosophische Begriffe entstehen daher auf eine ganz andere Weise, als Begriffe der Erfahrung. Der Gegenstand des Denkens auf dem Gesichtspunkte der Erfahrung wird gegeben, er ist vor dem Denken schon da, ist VorBild des Denkens, welcher letztere nur das NachBild des ersteren ist. So ist das reale Denken in der Erfahrung, ob es gleich im Bewusstseyn des Philosophen auf dem transcendentalen Standpunkte anders ist. Der Philosoph hingegen muß seinen Gegenstand selbst hervorbringen; er hat kein Gedachtes ohne durch sein Denken. Der gemeine Verstand findet sich in Rücksicht des Stoffes leidend, denn dieser wird ihm gegeben. Der Philosoph ist ganz Thätigkeit, ganz Handlung; er hat nichts, als was er producirt.

Philosophiren ist ohne Zweifel eine Thätigkeit: Philosophire, und beobachte dein Philosophiren, so wirst du dich als thätig finden! Es ist aber auch eine freie Thätigkeit. Sie wird mir nicht abgenöthigt, so wie das Verfahren meiner Sinnlichkeit, daß ich die Dinge in Zeit und Raum anschauen muß. Philosophie ist keine vom Wesen der Intelligenz unabtrennbare, nothwendige Form. Philosophiren ist demnach eine freie Richtung der Gedanken. Ich will den

Grund alles Seyns und aller Erfahrung suchen. Dieser Grund kann nicht innerhalb des Seyns und der Erfahrung liegen. Denn kein Grund liegt in der Reihe des Begründeten. Ich muß mich demnach erheben über die Erfahrung, über den Gesichtspunkt des Lebens. Ich muß abstrahiren. Diese Abstraction ist aber keine gemeine in der Erfahrung, sondern eine künstliche von aller Erfahrung, von allem Objectiven hinweg, wo mir dann nur noch die abstrahirende Intelligenz in dem Bewusstseyn des Philosophirenden übrig bleibt. Wenn nun Philosophiren eine Thätigkeit ist, so wird man kein Philosoph, so wie man ein Mensch von gemeinem Verstande wird, sondern man muß sich selbst dazu machen. Man kann in dem Andern keine philosophischen Begriffe erwecken, wenn er nicht frei abstrahirt, wenn er nicht alle die Handlungen des Geistes vollzieht, die wir vollziehen, und wenn er diese seine Thätigkeit nicht anschaut. Denn nur dadurch entstehen uns philosophische Begriffe. Diese können demnach nur erweckt werden in einem philosophirenden Kopfe, den wir leiten. Der andere muß sich selbst zum Philosophiren erheben, und kein Philosoph ist das Fabricat eines Anderen. Man kann es einem Andern beschreiben, wie man es macht, wenn man philosophirt. Man kann die durchs Philosophiren gewonnenen Ideen deutlich bestimmen, zergliedern, durch die Sprache bezeichnen. Allein, da diese Ideen et-

was durch eine bestimmte GeistesHandlung, Philosophiren genannt, Erzeugtes seyn sollen, so können dieselben, da sie nicht als Objecte vor den Sinn des Andern gestellt werden können, von dem Andern nicht gefasst werden, wenn er nicht auch dieselbe Geistes-Thätigkeit ausübt. Man kann Ideen seiner Intelligenz nur einverleiben, wenn man diese Intelligenz in den Stand setzt die verlangten Ideen aus ihrer eigenen Fülle zu produciren.

Die philosophische DenkWeise unterscheidet sich nun vorzüglich von der gemeinen, populären, durch ihre Form und ihre Materie. Zwar hat der Philosoph keine anderen DenkGesetze als der gemeine Mann. Aber dieser denkt mit Nothwendigkeit. Er kann nicht anders, als er wirklich denkt. So denkt auch der Philosoph als Mensch; als Philosoph denkt er frei, entschließt sich zu denken, er abstrahirt, bis er bei dem stehen bleiben muß, wovon sich nicht weiter abstrahiren lässt, ohne daß alle Abstraction aufgehoben wird, und so gelangt er bis zu dem Punkte, wo Freiheit und Nothwendigkeit vereinigt sind. Der gemeine Verstand denkt gleichsam nach außen — aus sich heraus; er stellt ursprünglich vor. Der Philosoph denkt auch innen, er beobachtet sein ursprüngliches Denken, wählt gleichsam in seinem Innern. Er muß nicht bloß abstrahiren, sondern auch seine Abstraction festhalten können, ohne von einer Reihe der Gedanken

in die andere überzugehen. Z. B. Ich gehe von einem Dinge an sich aus, das da ist, ohne daß es für irgend ein Bewusstseyn ist, also von einem Seyn ohne Beziehung auf ein Bewusstseyn, und nun suche ich, wie ich wohl das Ding und die Intelligenz aus diesem Gesichtspunkte zu denken habe. Oder ich gehe von der Intelligenz aus, beobachte ihr Verfahren und wie dieselbe vom Bewusstseyn zur Annahme eines Seyns übergehe. Eine oder die andere gewählte Richtung muß der Philosoph unverrückt festhalten. Er ist selbst das ursprünglich denkende, das Object des Philosophirens; er wird sich selbst ein Gedachtes, und über beides reflectirt er als philosophischer Zuschauer. Welche unsäglichen Verwirrungen hat nicht schon die Verwechselung des philosophischen Ich mit dem ursprünglichen angerichtet, und wie Vielen ist es gegeben, sich außer sich zu versetzen, ohne sich zu verlieren?

Das Philosophische Denken unterscheidet sich von dem Gemeinen (ursprünglichen) durch seine Materie. Letzteres hat Objecte des äußeren und inneren Sinnes, die ihm gegeben werden, die, wie ihm es vorkömmt, ein Fund sind. Soll er sich etwas Nichtsinnliches z. B. die Vernunft denken, so denkt er sich ein Ding im Menschen, das die Vernünftigkeit wirkt, wie der Baum seine Früchte, also auf eine sinnliche Weise. Das ihm Gegebene bestimmt er nun weiter durch Prädicate. Dem Philosophen hingegen wird gar nichts ge-

geben. Er hat, wenn er sich zum Philosophiren anschickt, nichts als die allgemeinen DenkGesetze, und die Thatsache: es giebt Erfahrung. Aber auf diesem Punkte ist er noch nicht Philosoph. Wie er zu diesen DenkGesetzen und zur Annahme der Erfahrung komme, will er sich eben für sein Bewusstseyn als Philosoph erklären. Indem er sich nun über das gemeine Bewusstseyn zum Philosophiren erhebt, so tritt er aus der realen Welt, aus dem System der nothwendigen Vorstellungen, in die ideale Welt und gleichsam in die Unendlichkeit hinaus, und seine Welt soll er sich schaffen. Was er nun hervorbringt, das hat er, sonst hat er nichts. Ursprünglich, für sein Bewusstseyn auf dem Standpunkte des Lebens hat er, was alle Anderen auch haben. Nur für sein philosophisches Bewusstseyn, als das Subject philosophirend über das ursprüngliche Bewusstseyn, wird behauptet, habe er nichts, als was er selbstthätig hervorbringe.

Wir gehen nun zu unserer Frage zurück: ob Popularität in der Philosophie möglich sey? Popularität ist hier, wie sich aus dem obigen ergiebt, nicht eine Verständlichkeit *für den größern Theil des Publicums*, wie Herr Garve dieselbe definirt, sondern sie ist eine Verständlichkeit schlechthin für jederman, der gemeinen natürlichen Verstand hat. Popularität ist eine Verständlichkeit für jederman, deßwegen, weil eine Untersuchung, oder ein Vortrag die natürli-

che ursprüngliche Ansicht einer Sache enthält, wie sie jedermann nothwendig hat. Diese Ansicht ist die gemeine, natürliche, der Standpunkt der Erfahrung. Wer aus diesem Gesichtspunkt denkt, redet, schreibt, der muß, wenn er nur sonst logisch richtig denkt, schlechterdings verstanden werden können. Denn er sinnt jedermann nichts weiter an als gemeinen MenschenVerstand. Was heißt nun Popularität in der Philosophie? Nach dem Vorhergehenden nichts anders als: Darstellung des abstracten Denkens in der Sphäre des concreten, des künstlichen Denkens in der Sphäre des natürlichen. Man soll das Abstracte, ohne daß es verliert und aufhört abstract zu seyn, in das Concrete übersetzen. Der transcendentale Gesichtspunkt soll auf dem Gesichtspunkte der Erfahrung, das Intelligible als sensibel u. s. w. vorgestellt werden. Man soll, was nur durch Philosophiren und für den Philosophirenden und sonst nicht — ist, denen verständlich machen, die nicht philosophiren können oder mögen.

So gestellt hebt sich die Frage selbst auf und bedarf keiner Antwort. Denn die philosophische Welt jenseits des natürlichen Bewusstseyns, kann nicht diesseits desselben, oder als auf der Oberfläche desselben figurirend erscheinen.

In der Philosophie des transcendentalen Ge-

sichtspunktes ist keine Verständlichkeit für den gemeinen Verstand auf dem Gesichtspunkte der Erfahrung möglich, sondern nur für diejenigen, welche die Handlungen, die eben das Philosophiren ausmachen, thätig vollziehen. Denn die Philosophie sucht den Grund der Erfahrung. Der Grund kann aber nie in der Reihe des Begründeten liegen, sondern außer derselben. Innerhalb der Erfahrung also liegt dieser Grund nicht. Unterhalb der Erfahrung ist gar nichts. Also muß er, so gewiß als ein Begründetes seinen Grund hat, überhalb der Erfahrung liegen. Aber eben dahinauf zu fliegen, fehlt es dem gemeinen Verstande, als solchem und so lange er ein gemeiner ist, an Flügeln.

Daß man nur die Popularität, die Vorstellungsart des gemeinen Verstandes, nicht mit der Klarheit und Deutlichkeit der Begriffe überhaupt verwechsle! Klarheit, Bestimmtheit und Deutlichkeit sind logische Eigenschaften, die bei allem Denken durch Begriffe, bei dem gemeinen sowohl als bei dem philosophischen anzutreffen seyn müssen. Auch bilde man sich nicht ein, daß man die philosophische Ueberzeugung bei NichtPhilosophen erzwingen könne durch Deutlichkeit der Begriffe. Philosophiren erfodert nach dem Obigen einen eigenen Standpunkt, eigene, besondere Geistesthätigkeiten. Philosophie liegt in einer ganz anderen Welt als die Welt der Erfahrung ist. Da-

her sind die Philosophen dem gemeinen Verstande Grillenfänger, und dem, dem es gänzlich an Kraft fehlt, sich zur Selbstheit und Spontaneität durch Vernunft zu erheben, Queerköpfe.

Verlieren aber die Philosophie und der gemeine Verstand nicht wechselseitig, indem zwischen beiden keine Mittheilung statt findet? Keineswegs. Philosophie ist eine Technik der Vernunft, und es ist gar nicht nöthig, daß jeder ein Philosoph sey. Ja, es wäre ein großes Unglück. Die Geschäfte des Lebens fodern geübten fertigen MenschenVerstand, gelenkige Hände und Finger, nicht philosophische Agilität des Geistes. Und wie, wenn die Philosophie dem gemeinen Verstande gar nichts lehren könnte, was dieser nicht schon nach seiner Art wüsste? Die Philosophie erklärt ja nur, was der gemeine Verstand nothwendig denkt, und leitet aus Gründen ab, was dem gemeinen Verstande Thatsache ist. Wenn der gemeine Verstand vernimmt, daß auch die Philosophen aus Gründen, die er nicht versteht, an eine Welt, an Freiheit, Tugend und Unsterblichkeit glauben, so erhält der gemeine Verstand eine höhere Zuversicht, daß sein Fürwahrhalten nicht Wahn sey. Freilich kann er es nicht beweisen. Aber er denkt ursprünglich, unmittelbar, was, und so wie er es muß. Man kann demnach viel Wahrheit besitzen, man kann ihr anhangen auf Tod und Leben ohne ein Philosoph zu seyn. So kann man

sich auf Geld und dessen Schätzung recht gut verstehen, ohne ein Bergmann zu seyn. Aber so wie ohne Bergleute kein Geld, so ohne Philosophen keine ausgemachte Wahrheit.

Popularität in der Philosophie, oder eine popularisirte Philosophie unterscheide ich von der Popular-Philosophie, wovon weiter unten. Wenn nun aber auch Popularität in der Philosophie möglich wäre, welches ich nach obigen Erklärungen läugne, was soll diese Popularität? Philosophen machen? Ein Philosoph ist kein Fabricat. Sollten die popularen Denker Philosophen werden, so müsten sie zu den Philosophen hinan, — nicht die Philosophen zu ihnen heruntersteigen. Der Philosoph verlässt sonst sein Feld, und tritt aus seinem philosophischen Kreise heraus, und hört auf Philosoph zu seyn. Herr Garve sagt: Mathematik, und was ihr ähnlich sey, sey keiner Popularität fähig. So ist es die Philosophie noch weniger. Denn der Philosophie entgeht ja noch der Vortheil, daß sie ihre Sätze nicht in der Anschauung a priori darstellen, sondern nur aus Principien folgern kann. Entspringt in der Philosophie nicht auch eine Idee aus der andern? Ist nicht auch sie eine Kette, wo man schlechterdings das zehnte Glied nicht begreifen kann, wenn man die neun vorhergehenden nicht durchgegangen ist? Die ganze Philosophie ist eine große

synthetische Einheit, ein lebendiges organisches Ganzes, wo alle Glieder in lebendiger WechselWirkung stehen. Nur keine HalbPhilosophen! Sie sind weder in der wirklichen, noch in der idealen Welt zu Hause, wissen weder ob sie der einen oder der andern Welt angehören. So wie nun eine populäre Algebra ein Nichtgedanke ist, eben so ist es auch eine populäre Kritik der Vernunft, eine populäre Metaphysik. Ja, verdeutlichen kann man die Kritik. Man kann die Ideen, die der große Verfasser en gros giebt, analysiren, man kann die fehlenden MittelGlieder einschieben, man kann die Eigenheiten seiner Sprache verwischen ꝛc. Aber nimmermehr entsteht auf diesem Wege Popularität, d. i. ein Vortrag, der deßwegen verständlich ist, weil er Gedanken des gemeinen Verstandes aus dem Standpunkte desselben darstellt.

Aber die Resultate der Philosophie sind doch einer Popularität fähig, und müssen dem gemeinen Verstande mitgetheilt werden? — Vermuthlich meint man die praktischen Rechts- Pflicht- und Religions-Ideen? Allerdings, nur nicht mit philosophischen, speculativen Gründen, denn diese gehören zur Philosophie. Was in der Philosophie Resultat und Begründetes ist, das wird nun für den gemeinen Verstand Princip und Grund. Z. B. Wir haben Pflichten. Diesen Gedanken verdeutliche man,

man leite aus demselben ab, was sich ableiten läßt, hier appellire man sogar an jedes Einzelnen Gefühl; was der Philosoph nicht darf. Ist das nun nicht populäre Philosophie? Keineswegs! Die logische Vernunft, die auch der gemeine Verstand hat, verfährt nur hier wie dort, sie zeigt ihre Identität auf dem Standpunkte der Erfahrung, (eine solche innere Erfahrung ist dem gemeinen Verstande das Bewusstseyn seiner Pflichten;) so wie auf dem transcendentalen Standpunkte.

Hieraus ergiebt sich auch, daß der Grund, warum die Franzosen nach Herrn Garve nur zwischen gut und schlecht geschriebenen, nicht zwischen populären und für Gelehrte geschriebenen (wissenschaftlichen) Büchern unterscheiden, nicht in der Ausbildung der Sprache und der Fertigkeit gut zu schreiben zu suchen sey. Das, was wir in der Philosophie Wissenschaft, was wir überhaupt Philosophie nennen, ist den Franzosen überhaupt noch etwas ganz unbekanntes. Ihre philosophische Welt ist die wirkliche Welt, worüber die logische Vernunft hin und her räsonnirt, sich aber nicht über dieselbe erhebt. Ihre Philosophie ist mit einem Worte Popular Philosophie. Und was ist diese? ist nun die Frage.

Populär ist eine Ansicht, eine Betrachtung, die

auf dem Standpunkte des Lebens und der Erfahrung angestellt wird. PopularPhilosophie wäre also diejenige, welche die Erfahrung aus der Erfahrung, das System unserer Vorstellungen aus diesen Vorstellungen erklären, und den Grund in dem Begründeten aufsuchen wollte. Ein PopularPhilosoph ist demnach ein jeder, dessen höchster Standpunkt, von welchem er abwärts geht, eine ThatSache, eine innere oder äußere Erfahrung ist. Auch die Theorie des menschlichen VorstellungsVermögens ist PopularPhilosophie. Eine ThatSache ist doch immer etwas Bestimmtes, Bedingtes, das ein höheres Bestimmendes und Bedingendes voraussetzt. Wer sich daher nicht zu dem schlechthin Absoluten, zur Autonomie der Vernunft erhebt, dessen Vernunft bleibt ein bloßes RäsonnirVermögen, er selbst bleibt auf dem Standpunkte des gemeinen Bewusstseyns, und seine Philosophie ist eine gemeine, d. h. gar keine. Der PopularPhilosoph ist ein Heteronomist. Denn er geht von etwas, nicht in der Betrachtung aufwärts — sondern in der Erklärung abwärts aus, was der Intelligenz als schon fertig gegeben, nicht von ihr selbst hervorgebracht ist. Die Vernunft wird daher gleich beim ersten Anfange des Philosophirens in Fesseln gelegt, durch NichtVernunft bestimmt, und ihre Selbstständigkeit wird gleich im ersten Act des Philosophirens geläugnet. Da aber diese Voraussetzung schlechthin vernunftwidrig ist, so ist Widerstreit gegen die Vernunft das oberste Princip der-

selben. Da die PopularPhilosophie von einem Bestimmtseyn ausgeht, das nicht die Vernunft bestimmt hat, sondern ihr als bestimmt vorgelegt, als Stoff zum Vorstellen gegeben wird, so muß eine solche Philosophie, wenn sie consequent ist, im Verfolge immer auf Bestimmtheiten kommen, die von der Vernunft nicht bestimmt sind. Durch welchen Schlupfwinkel soll die Vernunft aus dieser Beschränktheit sich zur absoluten bestimmenden und beschränkenden Selbstständigkeit erheben? Diese Philosophie schlägt sich daher mit den Dingen an sich herum, muß sie annehmen, muß alle Realität in die Dinge, kann nur die Formalität in die Intelligenz setzen. Ein PopularPhilosoph ist demnach jederzeit auch ein Dogmatiker.

Daß nun zwischen dieser so eben charakterisirten PopularPhilosophie und der Popularität in der Philosophie ein großer Unterschied sey, liegt am Tage. Die erstere ist weder für den gemeinen Verstand, noch für die Vernunft verständlich. Die PopularPhilosophie will das gemeine Denken zum philosophischen — den gemeinen Standpunkt zum philosophischen erheben. Die Popularität in der Philosophie will das philosophische Denken in die Sphäre des gemeinen herabziehen, will den transcendentalen Standpunkt über der Erfahrung auf dem Standpunkte innerhalb der Erfahrung darstellen. Jene erstere verwechselt das gemeine Denken mit dem philosophischen; diese letztere ver-

möchte das philosophische Denken mit dem gemein

Und der Stoff dieser Abhandlung? Schwie
nicht über die Philosophen, wenn sie sie nicht verste
hat! Fodert Deutlichkeit und bestimmte Begriffe von
ihnen! Verlangen können sie euch nicht geben.
Lehre sie verstehen machen, was sie kennen und wol
len, und verlangt nichts das Ewige; oder wenn sie
sie durchaus verstehen wollen, so müßt ihr euch schon
der Mühe geben, ja ihnen beizuspringen.

Wenn anderswo diese Abhandlung auf Beifall
Interesse hat: so muß sich die Ursache auch in dem
eigne Mißverstehen zeigen. Es kann nur persönliche
am Freunde, Mißverhältnisse u. s. w. nicht schuld
die Rede sein.

II.

Philosophische Ideen zu einer allgemeinen Theorie des Lernens und Lehrens.

Als

Einleitung in eine allgemeine ErziehungsWissenschaft.

Sunt etiam qui nos numen habere putent *).

Ovid.

Vorbericht.

Jeder Schritt, den die Wissenschaft vorwärts thun soll, kann nur durch Kritik eingeleitet werden. Auch

*) Die Thatsachen, worauf sich gegenwärtige Einleitung unten gründet, sind der natürliche, dunkel gefühlte, gerechte Grund dieses alten Glaubens, wozu sich von jeher alle divina ingenia bekannten.

wir haben sie bei der vorigen Abhandlung *) zu unserer Führerin gewählt. Und dieses sehr natürlich! — Um einen neuen Standpunkt zu suchen, von welchem aus die Wissenschaft von neuem mit Zuverlässigkeit ihren Bau beginnen könne, muß man vorher das Bedürfniß eines solchen neuen Standpunktes aufgezeigt haben. Daher muß man die bisher gelegten Fundamente geprüft, und ihre Unzuverlässigkeit, ihren Mangel an Festigkeit, durch die Probe dargethan haben. Und eben dieses leistet uns die Kritik.

Gegenwärtige Abhandlung soll eine allgemeine ErziehungsWissenschaft nicht liefern, sondern einleiten. Es war also nothwendig, daß ein erster fester Punkt, von welchem aus das Ganze beginnen könne, aufgefunden würde. Ich sage aufgefunden würde; denn wollten wir nach einzelnen, individuellen, wandelbaren, empirischen Rücksichten, irgend einen willkürlich festsetzen; so würden wir eben so wenig selbst von der Zuverlässigkeit unseres Unternehmens überzeugt seyn, als andere überzeugen können. Wir hätten, wie so viele unserer Vorgänger, es bloß gewagt, ohne eben zu wissen, ob uns auch dieses Wagestück gelingen möchte? Wir könnten nicht sicher seyn, daß man nicht bald oder spät die Trüglichkeit unseres Beginnens darthun würde.

*) Der Kritik der Pädagogik, im 1. St. des VIII Bandes dieses Journals.

Wollen wir nun aber einen festen Grund für eine künftige ErziehungsWissenschaft auffinden; so muß unser Aufsuchen selbst durch gewisse bestimmte Gesetze geleitet seyn. Daher muß sich voraussehen lassen, daß, wenn wir einen bestimmten Gang verfolgen, wir zu dem bestimmten gesuchten Ziele wirklich kommen werden. Aber wie ist dieses möglich? Unsere ganze VerfahrungsWeise wird dieses hoffentlich selbst begreiflich machen.

Erziehen und Erzogenwerden ist nicht ohne Lernen und Lehren möglich. Giebt es also allgemeine Bedingungen der Erziehung und der ErziehungsWissenschaft; so können diese keine andern als die des Lernens und Lehrens überhaupt seyn. Ohne Zweifel aber sind die allgemeinsten Bedingungen des Lernens und Lehrens, d. i. die bei jedem Lernen und Lehren vorausgesetzt werden müssen, auch jedem in der Erfahrung gegebenen Lernen und Lehren gemein. Ist also irgendwo und irgendwann etwas gelehrt oder gelernt worden; so schließen wir auch mit Recht, daß sie hier vorhanden gewesen sind. Mit der That sind auch die Bedingungen ihrer Möglichkeit gegeben. Um diese zu finden, dürfen wir nur jene analysiren; und dieses ist unten geschehen. Die allgemeinsten Bedingungen, ohne welche jenes an einem Beispiel aufgezeigte Lernen und Lehren nicht gedacht werden kann; ohne diese — so schließen wir weiter — kann auch kein Lernen und Lehren also kein Erziehen überhaupt gedacht werden. Die Erziehung ist also bedingt,

durch die Bedingungen des Lernens und Lehrens überhaupt. Haben wir also den Punkt, von welchem aus jedes Lernen und Lehren beginnen müsse; so haben wir hiermit auch den Punkt aufgezeigt, von wo aus jede ErziehungsWissenschaft beginnen müsse. Und auch dieses haben wir unten einleuchtend zu machen gesucht. Dieses ist im Kurzen gleichsam der Syllogismus unserer VerfahrungsWeise. Sie muß richtig seyn, wenn er richtig ist. Und daß er es seyn müsse, ergiebt sich aus unserer Ansicht der Sache von selbst.

Aber hiermit würde doch noch nicht genug geschehen seyn. Um jene Untersuchungen zu beginnen, musste gleichsam ein Rechtsgrund aufgezeigt werden. Daher musste gezeigt werden, warum wir einen andern Grund, als den gelegten, aufsuchen und legen wollten. Ein solcher Rechtsgrund konnte nirgends anders als von der Mangelhaftigkeit der bisherigen Fundamente hergenommen werden. Und diese haben wir in der Kritik durch Proben und Beispiele zu documentiren gesucht. — So unterstützt ein Theil den andern.

Ich habe durch die kritischen Prüfungen der Fundamente der bisherigen Pädagogik die Auffindung eines allgemeinen Princips für die ErziehungsWissenschaft vorzubereiten gesucht. Es muß sich also schon aus ihnen die allgemeine Beschaffenheit eines solchen Princips erkennen lassen. Aus ihnen läßt sich also auch abnehmen, ob das aufgefundene das aufgesuchte sey.

I.

Ueber die Möglichkeit des Lernens und Lehrens oder allgemeine Bedingungen desselben.

Zu jedem Lernen und Lehren gehört: a) ein lernendes und lehrendes Subject; b) ein Object der Erkenntniß, etwas das gelernt und gelehrt werden kann; c) etwas wodurch a und b beides in ein gewisses Verhältniß zu einander gesetzt wird, daher eine gewisse Thätigkeit der lehrenden und lernenden Subjecte, wodurch das zu Lernende und zu Lehrende, zu etwas Gelehrtem und Gelerntem werden kann; das Lernen und Lehren selbst.

Welches von diesen drei Momenten wir auch heben wollten; so würde kein wirkliches Lernen und Lehren statt haben können. Sie sind also die allgemeinsten Bedingungen des Lernens und Lehrens überhaupt.

Fasslicher, aber weniger präcis, drücken sich die obigen Momente in dem folgenden Räsonnement aus. Der Zweck alles Lernens und Lehrens ist Erkenntniß der Wahrheit. Wahrheit soll gelernt, Wahrheit soll gelehrt werden. Ohne sie würde kein Lernen und Leh-

ren statt haben können. Im Gegentheil würde aber auch ohne Lernen und Lehren keine Wahrheit statt haben können; denn eine Wahrheit, die ich weder lernen noch lehren, die ich weder selbst erkennen, noch auch Andern bekannt machen könnte, würde für mich keine Wahrheit, würde für mich nichts sein.

Je nachdem man bei seinen Betrachtungen bloß auf eines der drei oben genannten Momente besondere Rücksicht nimmt, je nachdem muß man auf den Glauben an irgend ein besonderes System des Lernens und Lehrens gerathen. Ueber die Nothwendigkeit eines Objects der Erkenntniß, d. i. einer Wahrheit beim Lernen und Lehren, vergißt der Supernaturalist den nothwendig vorauszusetzenden Einfluß des lernenden und lehrenden Subjects, d. i. seine Thätigkeit, ohne welche an kein Object gedacht werden könnte. Er sieht es nämlich als etwas unabhängig für sich Bestehendes, daher als etwas Gegebenes an, da es doch erst durch das Lernen und Lehren, daher durch die Thätigkeit des Subjects, etwas für das Subject geworden ist, und ohne sie nichts seyn würde. Denn was ist die Wahrheit, wenn man abstrahirt von jeder Erkenntniß derselben durch ein erkennendes Subject? Das also, was vor aller Erkenntniß der Wahrheit vorhergehen muß, der selbst-

ständige Geist und seine Thätigkeit, macht er abhängig von einem Abstractum (der zu erkennenden Wahrheit), die nur durch ihn daseyn kann. — Der Naturalist achtet zwar auf beides, indem er sich keine Erkenntniß, kein Lernen, als Wirkung eines bloß leidenden Vermögens, daher ohne Thätigkeit in der Erkenntniß, denken kann. Seine Vorstellungen aber über das Lernen und Lehren werden unbefriedigend, indem er als getrennt denkt, was nothwendig verbunden seyn muß. Er glaubt nämlich: daß das lernende Subject nicht thätig seyn d. i. lernen könne, wenn ihm die zu lernende Wahrheit nicht (z. B. wenigstens als ein Stoff der Vorstellungen) gegeben wäre. Nach seinem Urtheil ist das lernende Subject von der zu lehrenden Wahrheit abhängig, ohne darauf zu achten, daß auch diese von jenem abhängig seyn müsse daß sie also bloß in der Reflexion getrennt sind, und daß sie ohne diese alle als gleich nothwendig gedacht werden müssen. Er täuscht sich also durch dieselbe supernaturalistische Abstraction, die er selbst macht, geräth unvermerkt auf den Supernaturalismus, ordnet bei dem Wahrheit Lernen das thätige Vermögen dem leidenden unter, und hebt durch sein Räsonnement die Selbstständigkeit des menschlichen Geistes beim Lernen auf, welche er doch in der Thesis selbst behauptet.

Ich setze der Deutlichkeit halber noch folgendes hinzu. Wäre beim wirklichen Lernen und Lehren kein zu lernendes und zu lehrendes Object der Erkenntniß vorhanden: so würde, wie schon gezeigt, umsonst das Subject und seine Thätigkeit vorhanden seyn; Es würde ein Lernen und Lehren nicht wirklich statt haben können. Würde uns das Object des Lernens, d. i. die zu lehrende Wahrheit, von außen her durch Mittheilung auf einem natürlichen oder übernatürlichem Wege, natürliche oder übernatürliche Offenbarung genannt, gegeben; so wäre das Subject und seine Thätigkeit beim Lernen solcher Wahrheiten bedingt. Es käme nicht sowohl auf sein thätiges Wollen und Wirken, als auf dieses Gegebenseyn an. Das vernünftige Subject wäre bei seinem Lernen nicht unabhängig und selbstständig, sondern abhängig, bei seinem Lernen und Lehren nothwendig von außen bestimmt, und es fände eben daher kein durch bloße eigne Selbstthätigkeit bewirktes eignes Selbstwissen statt. Schöpfte im Gegentheil das lernende Subject die ihm zu lehrenden Wahrheiten aus sich selbst; so wäre es bloß von sich abhängig, das Lernen führte sehr natürlich zum eignen Wissen, und es wäre alles Lehrens und Lernens ungeachtet, frei und selbstständig. *) — Das letztere, was

*) Wir unterscheiden also drei verschiedene Systeme des Ler-

hier hypothetisch, d. i. zur Behauptung der vorausgesetzten Selbstständigkeit, Unabhängigkeit und Freiheit des lernenden Subjects, behauptet wird, wird unten als wirklich und nothwendig erwiesen werden. Freilich würde alsdann das Lernen und Lehren kein Empfangen und Mittheilen seyn können, und es kann vielleicht bei dem ersten Anblick scheinen, als wenn mit diesem Verhältniß die Möglichkeit des Lernens und Lehrens selbst aufgehoben werden möchte. Allein es dürfte sich unten zeigen, daß ohne dieses empirische Verhältniß das Lernen und Lehren nicht nur statt haben könne und müsse, sondern auch daß es mit ihm nicht statt haben würde. Doch ich kehre zurück.

Wir sehen, daß, um das Wesen und die Natur des Lernens und Lehrens genauer kennen zu lernen, wir vorzüglich das Verhältniß der zu lernenden und zu lehrenden Wahrheiten, zu dem lernenden und lehrenden Subjecte genauer zu bestimmen und festzusetzen suchen müssen.

Entweder sind die zu lernenden und zu lehrenden allgemeinen Wahrheiten etwas durch Mittheilung,

nens und Lehrens: 1) das der unbedingten Abhängigkeit, 2) das der bedingten Abhängigkeit und 3) das der unbedingten Unabhängigkeit und Freiheit. Nur das letztere begründet eine ErziehungsWissenschaft.

(Tradition) Empfangenes, oder durch eignes Nachdenken Erworbenes. Wäre das erstere der Fall; so wäre die Wahrheit etwas Willkürliches, etwas nach menschlicher Willkür hervorgebrachtes, also nicht in der Natur des selbstständigen Geistes gegründet, und unser Lernen und Lehren hätte keinen reellen Zweck. Wir lernten, wie z. B. in der ältesten Geschichte der Philosophie, daß der und jener das und jenes für Wahrheit gehalten habe, nicht aber was Wahrheit sey? Und obgleich auch bei unserm Lernen keines Menschen Glaube die Richtschnur des unsrigen seyn soll und kann; so hätten wir doch nichts in uns, wornach wir als nach einer Regel beurtheilen könnten, was z. B. unsere Vorfahren vor 100 und 1000 Jahren für Wahrheit gehalten haben. Ja da wir mit allen denkenden Menschen vor uns im Reiche der Wahrheit gleiche Rechte haben sollen, so müssten wir eben die freie Willkür haben, auch für wahr zu halten, was wir wollten. So würden die zu lehrenden und zu lernenden Wahrheiten nicht etwas ewig Bleibendes, sondern etwas Veränderliches, wie die Meinungen der Menschen seyn. Und eben so wie sein Gegenstand würde das Lernen und Lehren selbst willkürlich seyn müssen. Kein bestimmter ewig bleibender Begriff könnte davon aufgestellt werden. Da nun dieses alles zufolge unseres innern Bewusstseyns nicht seyn soll und kann;

so folgt, daß die Kentniß der zu lernenden und zu lehrenden Wahrheiten bloß durch eignes inneres Nachdenken erworben werden könne, und daß wir bei diesem Nachdenken durch nothwendige Gesetze geleitet werden, welche jede Willkür unmöglich machen müssen. Und dieses ist auch zufolge der Erfahrung wirklich der Fall. Alles spricht für das oben hypothetisch angenommene Verhältniß.

Es fragt sich aber ferner, ist denn die durch Geisteskraft erworbene Wahrheit etwas bloß für den Lehrer erworbenes, und empfängt etwa der Schüler bloß, was von jenem erworben worden ist? Wäre das letztere der Fall; so würde das Lernen und Lehren nicht zum Wissen, sondern wie jede Offenbarung zum Glauben führen. — Soll nun aber das Lernen kein Glauben sondern ein Wissen seyn; so würde folgen, daß der Schüler das was ihm gelehrt wurde selbst erworben d. i. sich selbst gelehrt haben müsse. An sich kann dieses gar nicht unmöglich seyn. Jeder Schüler würde das, was er lernte, selbst erfinden; und was einem Menschen, dem ersten Erfinder, durch Kräfte des menschlichen Geistes möglich gewesen ist, muß doch auch jedem andern Menschen möglich seyn. Allein hier stoßen wir auf eine leicht zu machende Einwendung.

„Die Erlernung alter und neuer Sprachen ist z. B. bei jeder öffentlichen und privat Erziehung eine Hauptbeschäftigung. Wie, kann man nun fragen, würde wohl ein Lehren derselben statt haben können, wenn jedes Lernen ein Erfinden, ein SelbstLehren, voraussetzen sollte? Oder läßt es sich wohl glauben, daß irgend eine der ältern oder neuern Sprachen, wenn sie verloren gienge, wieder erfunden werden würde?" —

Alle Sprachen sind das Werk des menschlichen Geistes. Ihr Bau ist durch den menschlichen Geist nach gewissen Gesetzen entworfen und ausgeführt worden. Diese Gesetze liegen allen ältern und neuern Sprachen zum Grunde, eben weil ein und derselbe menschliche Geist der Schöpfer aller ist. Sie sind daher gleichsam die Grundlage der menschlichen Sprache überhaupt. Diese, alle Sprachen begründenden und daher vor allen Sprachen vorhandenen Gesetze, sind aber keinem von uns fremd, sondern sie liegen auch in unserm Geiste, und weil sie nicht durch Lehren mitgetheilt werden können; so machen sie die Erlernung jeder Sprache zu einer eignen Erfindung. — Doch wir wollen, um uns hievon noch mehr zu überzeugen, unsern Gegenstand noch näher betrachten.

Wir unterscheiden an jeder Sprache zweierlei: 1) Die einzelnen Vorstellungen, welche in ihrer Verbindung mit gewissen Tönen Worte heißen; 2) die besondern Arten ihrer Verbindung und Trennung nach gewissen Gesetzen, und zu gewissen Zwecken, oder die SprachRegeln. Was nun zuerst die an gewisse Töne gehefteten Vorstellungen anbetrifft; so ist sogleich klar, daß sie nur in und durch unsern vorstellenden Geist vorhanden sind. Denn wie könnten sie außer uns vorhanden seyn? Wie könnten die Vorstellungen von dem Vorstellenden, die Wirkungen von der Ursache getrennt gedacht werden? — Was aber das zweite, oder die Art der Verbindung und Trennung der an gewisse Töne gebundenen Gedanken betrifft, und wodurch die Worte zur Sprache werden, so erhellt von selbst, daß die Gesetze, nach welchen sie geschehen, Gesetze des vorstellenden Geistes seyn müssen, welcher sie trennt, oder verbindet. — Hier sind zwei HauptOperationen, welche der SprachLehrer als nothwendige Bedingungen des SprachLernens, in dem Lernenden voraussetzen muß, und wodurch das SprachLernen zu einem eignen SprachLehren wird.

Hieraus ergiebt sich schon das Verhältniß des SprachLernens zum SprachLehren. Das SprachLernen ist nichts anders als das Erkennen der Art und

Weise, wie die in uns vorhandenen, und zur Entstehung jeder Sprache vorauszusetzenden Gesetze, hier bei einer besondern Sprache, z. B. der griechischen und lateinischen, besonders ausgedrückt, und angewendet worden sind. Und das Sprachlehren ist nichts anders als das Aufzeigen der besondern Anwendung jener allgemeinen Gesetze, in diesen einzelnen besondern Sprachen. Hieraus erklärt sich ferner eine wahrscheinlich von einem jeden, welcher mehrere Sprachen gelernt hat, wahrgenommene Erscheinung. Je besser wir den Bau einer Sprache studirt haben, desto leichter wird uns die andere. Sehr natürlich! denn die einer Sprache zum Grunde liegenden Gesetze, liegen allen zum Grunde. Hat man die allgemeinsten und nothwendigsten Gesetze einer Sprache erkannt; so hat man sie eben dadurch alle erkannt. Wir lernen einsehn: daß bei den menschlichen Sprachen nichts als ihr Ausdruck willkürlich sey. Daher haben wir eigentlich nur eine und dieselbe Sprache, wie wir nur einen und denselben Geist haben. Wir können nun sehr leicht bestimmt auf folgende Fragen antworten.

1) Was kann, wenn irgend eine der menschlichen Sprachen verloren gienge, nicht wieder aufgefunden werden? Offenbar nur dasjenige, was bei jeder Sprache willkürlich ist, d. i. der Ausdruck, wel-

cher bei einer und derselben Construction der Begriffe in verschiedenen Sprachen sehr verschieden bezeichnet seyn kann. 2) Was würde immer wieder aufgefunden werden müssen, auch wenn alle Sprachen verloren gehen könnten? Offenbar nur dasjenige, was nothwendig ist, was niemals, als mit dem menschlichen Geiste selbst untergehen könnte. Das sind die Gesetze seines Wirkens und Vorstellens, welche in jedem menschlichen Geiste dieselben sind, und das Sprachlernen zu einem Selbstlehren der Sprache machen.

Sollte sich dieses zufolge unserer obigen Deduction nothwendig vorauszusetzende Verhältniß, nämlich daß jedes Lernen allgemeiner Wahrheiten bloß durch ein Selbstlehren möglich sey, noch weiter als wirklich erweisen lassen, so würde folgen a) daß der menschliche Geist bei Erforschung und Erlernung allgemeiner und nothwendiger Wahrheiten frei und selbstständig sey, und seyn müsse; die drei oben angegebenen Bedingungen des Lernens und Lehrens würden alle in ihm liegen, und seine Thätigkeit würde bei seinem Forschen nur in ihm und durch ihn selbst bedingt seyn: b) daß das Erlernen solcher allgemeingültiger und nothwendiger Wahrheiten, als Wirkung, von nichts als der eignen Thä-

tigkeit des lernenden und lehrenden Subjects selbst als Ursache bestimmt werde. Daß daher c) das Lernen und Lehren solcher Wahrheiten kein Empfangen und Mittheilen seyn könne, sondern ein selbst eignes Erforschen, Selbstlehren seyn müsse, und daß d) wenn in der Erfahrung ein wirkliches Lernen und Lehren solcher Wahrheiten statt hat, wie es statt hat; hieraus folgen müsse, daß der Schüler beim Erlernen so frei, wie ihr erster Erfinder gewesen sey, weil er eigentlich auch Erfinder ist und war.

Hierdurch wären die eben aufgestellten Probleme im allgemeinen gelöst, die ersten Fundamente zu einer allgemeinen ErziehungsWissenschaft wären gelegt, und eben aus jenen ersten Fundamenten würde sich von selbst ergeben, nicht nur wie Erziehung selbst frei seyn, sondern auch zur Freiheit führen müsse. — Alles zufolge unserer obigen kritischen Foderungen. Wir sehen, es kömmt alles auf die Richtigkeit der obigen Momente an. Sie könnten nicht richtig seyn, wenn das Lernen und Lehren ein mechanisches Empfangen und Mittheilen wäre. Sie müssen richtig seyn, wenn sich zeigen sollte, daß das Lernen und Lehren allgemeiner Wahrheiten nicht nur ohne jenes mechanische Empfangen und Mittheilen statt haben könne, und müsse, sondern auch wirklich so statt habe. Daher

muß sich die Wahrheit der obigen Momente in der Erfahrung erweisen, und bestätigen lassen. Die Entscheidung beruht demnach auf einem Experiment. Es fragt sich also: liefert denn die Geschichte der Didaktik kein Beispiel, daß ein Lernen und ein Lehren ohne alle Mittheilung des Gelernten sichtbar wirklich statt gehabt habe, wie es nach dem obigen Postulat immer statt haben soll?

2.

Merkwürdiges didaktisches Experiment, oder wirkliches Lernen und Lehren an einem Beispiel.

Einst lockte Sokrates, so erzählt uns in dem Menon Plato von ihm, aus einem unwissenden Knaben einen tiefsinnigen mathematischen Lehrsatz, durch bloßes Fragen, heraus. *) Eine merkwürdige Erscheinung. Sie kann über die Natur der Wahrheit, und über das gegenseitige Verhältniß des Lernens und Lehrens neue Aufschlüsse geben.

Ein unwissender Knabe kam durch sich selbst zur Erkenntniß eines tiefsinnigen, geometrischen Lehrsatzes. Nach unsern unbestimmten, und leider noch fast

*) Es ist folgender: daß ein Quadrat, aus der DiagonalLinie eines gegebnen Quadrats construirt, noch einmal so groß seyn müsse, als jenes Quadrat, aus dessen DiagonalLinie es construirt worden.

allgemein gewöhnlichen Begriffen vom Lernen und Lehren, wo es so viel als Empfangen und Mittheilen heißen soll, scheint diese wirkliche, von einem vollgültigen Zeugen dem Plato attestirte Begebenheit *) ein sehr paradoxes Ansehn zu haben. Wie, kann man sich fragen, ein unwissender Knabe soll von Sokrates eine tiefsinnige geometrische Wahrheit gelernt haben, ohne daß er die Kenntniß derselben von Sokrates empfangen hätte? Und Sokrates soll ihm diese tiefsinnige Wahrheit gelehrt haben, ohne daß er ihm die Erkenntniß derselben mitgetheilt hätte? Wie sollen wir uns dies erklären? — Der Schlüssel zu einer solchen Erklärung liegt in unsern obigen Erörterungen. Es erscheint hier als wirklich, was wir oben aus höhern Gründen als nothwendig erkannten. Also die Praxis bestätigt unsere Theorie. Doch ehe wir den Schlüssel zu einer eignen Erklärung anwenden, wollen wir die darüber schon angegebenen Erklärungen Anderer hören und prüfen. Dieser kleine Umweg wird dazu dienen, uns von der Zuverlässigkeit unserer eignen nur noch mehr zu überzeugen.

*) Welche noch dazu das Eigne hat, daß sie gleich jedem physischen Experiment täglich wiederholt, und wahrgenommen werden kann, wenn man nur eben so fragen will und kann, wie Sokrates gefragt hat. — Das Gelingen oder Mislingen des didaktischen Experiments hängt nicht von der Willkür des zu fragenden Objects,

3.

Prüfung verschiedener Erklärungen dieses Experiments.

A. Wenn wir den Gang des Sokratischen Dialogs überhaupt beobachten, so scheint die vorzüglichste Eigenthümlichkeit desselben darin zu bestehen, daß der zu Belehrende, durch die Kunst des Lehrers veranlasst, sich selbst belehrte. Sokrates sagte nicht: das ist eine nothwendige ewige Wahrheit; denn das konnte sie vor der Hand bloß für den Lehrer seyn, indem er es sagte, aber durch keine Worte für den Schüler werden. Sein Ziel gieng also weiter; was er selbst erkannte" sollte auch sein Schüler selbst erkennen. Und dieses sein Ziel verfehlte dieser Meister der Kunst auch nie. „Nothwendig, das ist klar, ich denke, u. s. w., waren immer die äußern Symbole, der vorher schon erfolgten freien, und doch zugleich nothwendigen, innern Vereinigung des Lehrers und Schülers. Es war natürlich, daß man frühzeitig diese Erscheinung bemerkte, und eben so natürlich, daß man sie frühzeitig zu erklären suchte.

Erklärt ward dies nun daraus: daß die Seele nicht jetzt lerne, sondern schon ehemals in einem vor-

sondern von der Kunst und Geschicklichkeit des fragenden Subjects ab.

irdischen Zustande alles gelernt und begriffen haben müsse *).

*) In dem Phädon lässt Plato Cap. 18 den Kebes sagen: ὁ Σωκρατες, ειωθας λεγειν, οτι ἡμιν, ἡ μαθησις, οὐκ αλλο τι ἡ αναμνησις τυγχανει ουσα, και κατα τουτο αναγκη που ἡμας εν προτερῳ τινι χρονῳ μεμαθηκεναι ἁ νυν αναμιμνησκομεθα. u. s. w. und S. 1223 der Franz. Edit.: τουτο δε εξιν αναμνησις εκεινων, ἁ ποτ' ειδεν ἡμων ἡ ψυχη συμπορευθεισα θεῳ — αναμιμνησκεσθαι δ' εκ τωνδε εκεινα, ου ραδιον απασῃ. Und im Menon des Plato sagt Sokrates selbst folgende merkwürdige Worte. Φασι γαρ (Πινδαρος και αλλοι πολλοι των ποιητων, ὁσοι θειοι εισιν —) την ψυχην του ανθρωπου ειναι αθανατον· και ποτε μεν τελευταν (ο δη αποθνησκειν καλουσιν) ποτε δε παλιν γιγνεσθαι, απολλυσθαι δ' ουδεποτε, δειν δη δια ταυτα ως οσιωτατα διαβιωναι τον βιον. „Οἱσι γαρ αν Φερσεφονα „ποιναν παλαιου πενθεος δεξεται, εις τον ὑπερθεν ἁλιον „κεινων ενατῳ ετει ανδιδοι ψυχαν παλιν — εκ των βα„σιληες αγαυοι και σθενει κραιπνοι, σοφια τε μεγιστοι αν„δρες αυξονται. ες δε τον λοιπον ἡρωες ἁγνοι προς ανθρωπων „καλευνται.“ ἁτε ουν ἡ ψυχη αθανατος τε ουσα, και πολλακις γεγονυια, και εωρακυια και τα ενθαδε και τα εν ἁδου και παντα χρηματα ουκ εξιν ὁτι ου μεμαθηκεν, ωστε ουδεν θαυμαστον, και περι αρετης και περι αλλων ὁιοντε ειναι αυτην αναμνησθηναι, ἁγε και προτερον ηπιστατο,, . ἁτε γαρ της φυσεως ἁπασης συγγενους ουσης και μεμαθηκυιας της ψυχης απαντα, ουδεν κωλυει, εν μονον αναμνησθεντα (ὁ δη μαθησιν καλουσιν ανθρωποι) τ' αλλα παντα αυτον ανευρειν, εαν τις ανδρειος ἡ, και μη αποκαμῃ ζητων. το γαρ ζητειν αρα και το μανθανειν, αναμνησις ολον εξιν.

Allein 1) hierdurch wird nicht das Lernen und Lehren erklärt, sondern vielmehr einer solchen Erklärung wegen ihrer Schwierigkeit ausgewichen. Es würde also immer 2) die Frage bleiben: wenn auch jetzt kein Lernen mehr möglich sey, wie es doch einst möglich gewesen? Wollte man hier wieder sagen, durch einen andern vorirdischen Zustand; so würde man ins Unendliche fortfahren können, ohne zu erklären, was erklärt werden sollte. Nicht zu gedenken, 3) daß das zu Erklärende (die Möglichkeit eines solchen Lernens) als Erklärungsgrund selbst gebraucht wird. Man fragte: wie ist ein in der Erfahrung bestimmt gegebenes Lernen möglich gewesen? Und die Antwort war, durch ein anderes vorirdisches Lernen. —

Der eigentlich zu lösende Knoten, um doch die bisherigen Hindernisse seiner Lösung näher kennen zu lernen, ist folgender. Da, was dem menschlichen selbstständigen Geiste gegeben ist, ihm durch ihn selbst gegeben seyn muß; so frage ich: wie ist Lernen und Lehren möglich?

a) Durch unmittelbare Mittheilung nicht; und zwar

α) nach Gründen a priori; denn hier würde ein Empfangen ohne ein Nehmen, ein Bestimmtwerden ohne ein SelbstBestimmen seyn.

β) Nach Gründen a posteriori auch nicht: Sokrates hatte wirklich gelehrt und sein Schüler wirklich

gelernt, ohne daß man eben hätte sagen können: daß sein Schüler die Kenntniß, welche er lernte, auch von ihm empfangen hätte.

b) Durch mittelbare Mittheilung auch nicht; diese ist mit der aufgezeigten Unmöglichkeit einer unmittelbaren zugleich mit unmöglich; denn,

α) ist überhaupt kein Bestimmtwerden ohne ein Selbst-Bestimmen, kein Lernen, ohne ein Selbstlehren möglich, so läßt sich auch kein Bestimmtwerden (kein Lernen) denken, das zum Theil dem vernünftigen Wesen, zum Theil aber etwas außer ihm zugeschrieben werden könnte, weil hier der andere Theil des Bestimmtwerdens, immer ein Bestimmtwerden ohne ein SelbstBestimmen seyn würde.

β) Auch würde die Erfahrung selbst dagegen zeugen. Jener Schüler des Sokrates lernte nicht etwa das, was er lernte, zum Theil von und durch sich, und zum Theil von und durch den Sokrates, sondern ganz von und durch sich.

Im Gegentheil scheint doch offenbar das Lernen und Lehren, ein Bestimmtwerden ohne ein SelbstBestimmen, ein Lernen ohne ein Selbstlehren, zu seyn. Denn

a) lernte das vernünftige Wesen, das was es lernte, von und durch sich; so wär es zwar selbstständig, es

wäre das Lernende und Lehrende, das Bestimmtwerdende, und sich selbst Bestimmende zugleich; aber es würde auch jedes fremde Lehren, und jeden fremden Lehrer ausschließen.

b) lernte aber das vernünftige Wesen, das was es lernte, nicht von und durch sich; so würde zwar im gewöhnlichen Sinne des Worts ein Lehren und ein Lehrer, aber kein selbstständiger Schüler möglich seyn. Ein Schüler würde als Schüler ein sich nicht selbstbestimmendes, also passives Wesen seyn. Und da jeder Lehrer doch auch einst Schüler gewesen seyn müsste; so würde auch er nicht anders Andere bestimmen oder lehren können, als er einst gelehrt worden wäre. Und so würde es ins Unendliche fortgehen, ohne daß man auf ein SelbstBestimmendes kommen könnte. — Das Lernen und Lehren, also auch das ohne beides nicht mögliche Erziehen, würde nicht zur Selbstständigkeit, wie es soll, hin sondern vielmehr ableiten.

Alles dieses sind Schwierigkeiten, die auch schon die ältesten Philosophen fühlten, und fühlen mussten. Fühlen mussten; denn sie liegen in dem Begriffe, ergeben sich von selbst, wie sie sich auch jetzt durch Analyse wirklich ergeben haben. Wir würden uns weniger bei Erörterung der Meinung *) jener alten Philoso-

*) Wenn diese Meinung, denn Meinung können wir sie doch nur nennen, jetzt weniger mehr gewöhnlich ist; so liegt dieses nicht

phen aufgehalten haben, wenn nicht dieses Verweilen zu unserm Zweck nützlich seyn könnte. Wir sehen, daß der menschliche Geist einige der schwersten Aufgaben sich schon sehr früh machte, und machen musste, ohne sie sich lösen zu können. Und, wie wir gefunden haben, hat der Mangel einer solchen Lösung, nicht an einem Mangel der Beharrlichkeit oder auch des Eindringens in den Sinn *) der eigentlich zu lösenden Aufgabe, sondern vielmehr an ihrer allzu frühen Aufstellung selbst gelegen. Der menschliche Geist machte sich die Aufgabe, ehe er noch, aus Mangel an Vollkommenheit der Wissenschaft, die Data finden konnte. Was er sich durch natürliche Ursachen nicht erklären konnte, suchte er sich durch übernatürliche zu erklären, um sich doch wenigstens die freilich nur temporelle Ueberzeugung zu verschaffen: es erklärt zu haben.

Wir übergehn andere auf die Idee des Plato hinauslaufende Meinungen anderer älterer Philosophicen. So war es z. B eine bekannte Lehre der orientalischen Weisen: daß die Seele vor diesem Leben die ganze Welt begriffen, beim Eintritt in das Leben aber alle jene gleichsam präexistirende Begriffe wieder vergessen habe.

daran, daß man sich die Aufgabe auf eine mehr befriedigende Weise gelöst habe, sondern daran, daß man, von der Wirklichkeit überzeugt, sich wenig um die Möglichkeit bekümmerte.

*) Der freilich mehr gefühlt als bestimmt aufgestellt wurde.

Sie ist offenbar jene griechische Lehre, nur modificirt, aber, wie es scheint, sehr bedeutend. Wie beim Plato, so war auch bei ihnen das Lernen ein WiederErinnern. Wenn aber Plato, zufolge nothwendiger Folgerungen, der Seele unendliches Daseyn a parte ante, oder unendliche Präexistenz, zum (um in der Sprache der orientalischen Philosophen zu reden) successiven Begreifen der ganzen Welt, zuschreiben musste; so war dieses bei jenen nicht nothwendig. Die Seele hätte in ihrem vorweltlichen Seyn alles begriffen, aber nicht successiv, sondern wie die Gottheit, wovon sie ein Theil seyn sollte, auf einmal *). Daß die Seele in dem Zustande der Verkörperung nicht ihre ursprüngliche Vollkommenheit der Erkenntniß beibehalten konnte, folgt schon von selbst aus den Vorstellungen der Alten von Körper und Sinnlichkeit. Nam dum sumus in his inclusi compagibus corporis, munere quodam necessitatis et gravi opere perfungimur. Est enim animus coelestis ex altissimo domicilio depressus, et quasi demersus in terram, locum divinae naturae aeternitatique contrarium. — (Es

*) So lässt Cicero in seinem Buch de senectute den Cato M. sagen: audiebam Pythagoram, (daß dieser den Orient bereist, und vieles aus der orientalischen Philosophie in die seinige aufgenommen, und in den Occident gebracht habe, ist bekannt;) pythagoricosque incolas pene nostros, qui essent Italici philosophi quondam nominati, nunquam dubitasse, quin ex universa mente divina delibatos animos haberemus.

war daher auch nach diesen Vordersätzen der Glaube sehr natürlich, daß mit dem Körper auch die aus ihm entsprungnen Uebel, Beschränktheit des Daseyns und der Einsicht, abgelegt werden würden. *)

So war die Lehre auch zu den Römern übergegangen, und man gründete sie auch hier auf die täglich wahrnehmbare Thatsache: auf das ursprüng-

*) Ich kann nicht umhin, noch folgende sehr merkwürdige und in Rücksicht unseres Zwecks wirklich classische Stelle herzusetzen: Cum tanta celeritas animorum sit, tanta memoria praeteritorum, futurorum prudentia, tot artes tot scientiae, tot inventa, non posse eam naturam, quae res eos continet, esse mortalem. Cumque animus semper agitetur, nec principium motus habeat, quia ipse se moveat, (die neuere Philosophie sagt: Spontaneität. Ein neues Wort für einen alten Begriff. Schon die griechischen und mit ihnen die lateinischen Philosophen, haben den Begriff der absoluten Selbstthätigkeit sehr rein aufgefaßt;) nec finem quidem habiturum esse motus, qui nunquam se ipse sit relicturus. Et cum simplex animi natura esset, neque haberet in se quicquam admixtum dispar sui atque dissimile, non posse eam dividi. Quod si non possit, non posse interire, magnoque esse argumento, homines scire pleraque, antequam nati sint, quod jam pueri cum artes difficiles discant ita celeriter res innumerabiles arripiant, ut eas non tum primum accipere videantur sed reminisci et recordari.

liche durch sich selbst Wissen. Daß hierdurch der zu lösende Knoten nicht gelöst worden sey, ist schon oben dargethan worden.

B. Die Aristoteliker behaupteten: die Seele gliche nach ihrer Geburt einer glatten Tafel, und könnte nun das, was sie wisse, erst durch Erfahrung gelernt haben *). Ihr angegebner Erklärungsgrund alles Lernens würde uns, wenn wir ihn annehmen wollten, doch nur nur halb befriedigen können. Denn da die Erfahrung ihrer Natur nach nichts allgemeines lehren kann; so bleibt immer die Frage: wie kommen wir zur Erkenntniß allgemeingültiger Wahrheiten?

C. Der menschliche Geist kann die ihm zu lösenden Aufgaben wohl aufschieben, nicht aber aufheben, kann sie gelöst zu haben glauben, aber wenn er sie nicht wirklich gelöst hat, wird immer die scheinbare Ruhe, eben so leicht, als sie erworben wurde, auch wieder verschwinden. Dies war auch hier der Fall. Von der von Plato und Sokrates aufgestellten, aber, wie wir ge-

*) Ἀξιανομενος μηδεν, ουδεν αν μαθοι. — Arist. de anima. L. III, c. 8. — Die Aristoteliker bekannten sich also zu dem zweiten oben erwähnten System des Lernens und Lehrens, zu dem der bedingten Abhängigkeit. —

sehn, nicht befriedigend gelösten Aufgabe, versuchte Mendelssohn, in seiner Abhandlung: über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften, von neuem folgende Erklärung:

„Mit dem sinnlichen Eindruck der Ausdehnung, sagt er, sey der ganze Inbegriff der geometrischen Wahrheiten gegeben. Sie lägen in ihm eingewickelt, so daß sie durch Schlüsse nur entwickelt werden könnten. Denn was in dem Begriffe nicht anzutreffen sey, das könne man, wie leicht zu begreifen, auch durch den Satz des Widerspruchs, nicht davon herleiten. — Die ganze Kraft der geometrischen Gewissheit beruhe also auf der nothwendigen Verbindung der Begriffe; so daß man sieht, es seyen die davon abgeleiteten Begriffe und Folgerungen mit dem Begriff von Ausdehnung objectiv betrachtet einerlei. — Jeder gemeine sinnliche Eindruck trage also in seinem Schoße ein unermessliches Meer von ewigen Wahrheiten. Denn ob wir gleich eine Ausdehnung wahrnehmen könnten, ohne die geometrischen Wahrheiten zu denken, die mit derselben verknüpft sind; so erkenne man doch vermittelst einer richtigen Zergliederung der Begriffe, daß sie alle implicite in dem ursprünglichen Begriff der Ausdehnung enthalten sind, und also objectiv betrachtet, von derselben ohne Widerspruch nicht getrennt werden können.“ — Ueber die Möglichkeit aber, wie dieses seyn könne? erklärt er sich auf folgende Weise: „Da die Vorstellungskraft das Wesen und die innere Mög-

lichkeit der Seele ausmacht; so ist eine Seele die vorhanden ist, und schlechterdings keine Vorstellungen hat, ein offenbarer Widerspruch; denn eine Kraft kann so wenig ohne Wirkung seyn, so wenig ein DreiEck vier Seiten haben kann. Die Seele ist also beim Eintritt in dieses Leben keineswegs, wie die Aristoteliker wollen, mit einer glatten Tafel zu vergleichen, in welcher die Buchstaben erst eingegraben werden sollen, sondern sobald sie vorhanden ist, muß sie auch Vorstellungen haben; denn nichts anders heißt für die Seele vorhanden seyn. Diese Vorstellungen aber können von der Beschaffenheit der eingewickelten Begriffe seyn, wovon wir eben gesehen, daß sie allezeit in der Seele, ohne von ihr bemerkt zu werden, anzutreffen seyn können. Denn da wir gesehen, daß die menschliche Seele keine Ausdehnung wahrnehmen kann, ohne sich implicite alle geometrischen Wahrheiten vorzustellen; so ist es leicht möglich, daß es einen Zustand der Seele geben könne, in welchem alle ihre Vorstellungen diese Beschaffenheit haben, daß sie von ihr selbst nicht erkannt werden, wie z. B. im Schlafe. Ein unendlicher Verstand, der sich die Seele eines Schlafenden vorstellt, muß in derselben nothwendig Vorstellungen wahrnehmen, sonst würde sie nicht vorhanden seyn; gleichwohl ist sie selbst ihrer sich alsdann nicht bewusst und hat keine auseinander gewickelte, und deutliche Vorstellungen. Eine ähnliche Beschaffenheit mag es mit der Seele vor dem Eintritt in dieses Leben gehabt

haben. Wenn sie anders vorhanden war, so hat ein unendlicher Verstand nothwendig Vorstellungen in derselben wahrnehmen müssen, sie selbst aber kann sich vielleicht ihrer nicht eher bewusst gewesen seyn, bis sich die Begriffe in diesem Leben durch Veranlassung der sinnlichen Eindrücke nach und nach entwickelt haben." — Man sieht hier den Uebergang zu den erhabenen Lehren der neuern Weltweisen, daß die Seele niemals aufhöre, sich implicite schlechterdings die ganze Welt, explicite aber nur die Welt nach der Lage ihres Körpers in derselben vorzustellen, daß die sinnlichen Eindrücke nur die Anlässe und Gelegenheiten seyen, bei welchen die Vorstellungen der Seele sich entwickeln und wahrgenommen werden, und daß diese Entwickelung der Begriffe in der Seele mit der Entwickelung der Begebenheiten außer derselben vollkommen harmonire.

Ich gehe nun zu einer genauern Prüfung dieser zu unserm Zweck so wichtigen Behauptungen selbst über. 1) Die Seele soll Vorstellungen implicite haben können, ohne sie sich eben vorzustellen. Dies ist ein offenbarer Widerspruch. Vorstellungen sind nur dadurch Vorstellungen, daß sie sich das vorstellende Subject, dessen Vorstellungen sie sind, selbst vorstellt. Stellt sie sich ein Anderer vor, so sind es nicht seine sondern die Vorstellungen eines andern vorstellenden Subjects. Hieraus lässt sich 2) der damit zusammenhangende Satz: die Seele könne nie ohne Vorstellungen seyn, weil sie dann nicht wäre, und daß ein unend-

licher Verstand, welcher die Seele eines Schlafenden sich vorstelle, nothwendig in ihr Vorstellungen wahrnehmen müsse; beurtheilen. Er heißt eben so viel als, ich habe Vorstellungen, ohne sie mir vorzustellen. Heißt dieses denn aber nicht eben so viel, als ich habe keine Vorstellungen? Denn wenn Vorstellungen sich nicht einschließen, nicht aufheften, nicht in das Gehirn eingraben, nicht mit den Händen auffassen lassen; so folgt eben hieraus, daß wenn ich mir sie nicht vorstelle, wenn ich sie also nicht durch die Thätigkeit meines Geistes, um sie zu haben, erzeuge, ich sie überhaupt auch nicht haben könne. So bin ich aus den eben beigebrachten Gründen völlig überzeugt, daß die Vorstellungen, welche ich eben habe, vorher nicht schon in meinem Kopfe gleichsam deponirt gelegen haben. Denn wie hätte ich sie ohne Widerspruch haben und besitzen können, ohne sie mir vorgestellt gehabt zu haben. Ich bin es mir vielmehr, aus denselben schon angeführten Gründen unwidersprechlich bewusst; daß ich nicht eher diese Vorstellungen hatte, als bis ich sie durch die Thätigkeit meines Geistes hervorbrachte. Mit einem Wort, ich bin durch mein eignes actives Vorstellen, und zwar durch mein nach bestimmten Gesetzen und zu einem bestimmten Ziele hingeleitetes Vorstellen, zu diesen bestimmten Vorstellungen und Ueberzeugungen gelangt. Eben so sehr bin ich überzeugt, daß derjenige, welcher zu denselben Vorstellungen und Ueberzeugungen gelangen will, denselben Weg, welchen ich gegangen bin, gehen müsse. Daher kann ich sie ihm

nicht geben, sie nicht in ihn hineinlegen, so daß sie vielleicht ein unendlicher Verstand darin liegend erblicken könnte. Will er sie haben; so wird sich seine vorstellende Kraft selbstthätig nach denselben Gesetzen zu demselben Ziele hinlenken müssen. Aber wie, kann man sagen, wenn nun 3) die menschliche Seele, durch die eben bestimmt gefoderte Thätigkeit, zu bestimmten Vorstellungen gelanget ist, sollte auch dann nicht ein unendlicher Verstand sie in dem vorstellenden Subject wahrnehmen können, wenn sie das Subject selbst, wie z. B. im Schlafe, nicht mehr wahrnimmt? Auch dieses ist nicht möglich. Das vorstellende Wesen hat nur dann Vorstellungen, wenn es vorstellt, also auch nur so lange, als es vorstellt. Die Wirkung kann nur so lange, als die Ursache, durch welche sie besteht, wirklich bestehen. Ja selbst indem ein vernünftig vorstellendes Wesen Vorstellungen erzeugt, also wirklich hat, können doch die Vorstellungen, die es hat, kein Gegenstand der unmittelbaren Wahrnehmung selbst eines unendlichen Wesens seyn. Sollten sie es seyn; so müsste das Wesen, das vorstellt, also Vorstellungen hat, und das, welches die Vorstellungen, die es hat, wahrnimmt, ein und dasselbe seyn. Wäre es aber nicht ein und dasselbe; so würde es nur die Vorstellungen, die das endliche vorstellende Wesen hat, auch haben können, wenn es sie wie jenes durch seine eigne vorstellende Kraft selbst erzeugte. Daher habe ich Vorstellungen, wenn ich vorstelle, meine vorstellende Kraft nach gewis-

sen Gesetzen zu gewissen Zwecken bestimme. Das unendliche Wesen hat dieselben Vorstellungen entweder dadurch, daß es seine vorstellende Kraft nach denselben Gesetzen bestimmt, oder, weil dieses aus andern Gründen nicht wohl statt haben könnte, die meinige als so eben nach diesen bestimmten Gesetzen, zu dem bestimmten Ziele hinwirkend, überhaupt denkt. Aber dann hat es nicht nicht meine Vorstellungen, daher nicht die Vorstellungen, welche es in mir wahrgenommen hat, sondern Vorstellungen, die es nach denselben Gesetzen, als ich sie erzeugt habe, für sich selbst erzeugt *).

*) Aber geschieht denn hierdurch der Allwissenheit Gottes kein Eintrag? Wenn er geschähe; so würden wir wenigstens nicht dafür können, daß er geschähe. Es ist nämlich hier die Frage: wie sich ein endliches selbstständiges Wesen das Verhältniß eines unendlichen selbstständigen Wesens, zu sich denken könne? Hier muß das endliche Wesen von sich nothwendig ausgehn, um zu jenem überzugehn. Mit seiner eignen Selbstständigkeit muß es die der Gottheit verbinden. Beide müssen sich nicht aufheben, sondern neben einander bestehen. Wie? dies ist oben gezeigt worden. Verläßt es diesen einzig möglichen Standpunkt; so hat es überhaupt gar keinen. Wollte es z. B. ohne ihn das endliche selbstständige Wesen, in Verhältniß zu einem unendlichen setzen; so würde es überhaupt nur ein eingebildetes nicht aber wirkliches Verhältniß gesetzt haben. Und ein solches Verhältniß würde dasjenige seyn, wodurch die Selbstständigkeit endlicher Wesen, durch die des unendlichen aufgehoben werden würde.

Die Bemerkung wird unten als besonders wichtig erscheinen. Wir werden sehen, daß das hier beschriebene Verhältniß, eigentlich das des Lehrers und Schülers sey. Der Lehrer lehrt z. B. Mathematik. Daher bringt er vorerst in sich gewisse Vorstellungen nach gewissen Gesetzen hervor, und wenn er sie hervorgebracht hat, überzeugt er sich durch die Unmöglichkeit des Gegentheils, von der Nothwendigkeit ihrer Wahrheit. Der Schüler lernt Mathematik. Daher arbeitet er durch eigne Thätigkeit nach denselben Gesetzen, zu demselben Ziele hin. Das was ihm der Lehrer durch Mittheilung gelehrt zu haben glaubt, hat er sich ohne alle Mittheilung selbst gelehrt. Alles auf die schon oben beschriebene Weise.

Nun werden wir auch auf die Voraussetzung bestimmt antworten können: „Soll die Seele seyn, so muß sie Vorstellungen haben; sie muß also auch dann Vorstellungen haben, wenn sie sich derselben nicht bewußt ist, wenn sie anders seyn soll." — Ohne Zweifel wurde Mendelssohn, wie aus den authentischen Anführungen erhellt, durch diese Voraussetzung zu jenen Behauptungen geleitet, gegen welche die bisherigen Erinnerungen gerichtet sind. Heben wir sie zur Befriedigung unserer Leser, so haben wir auf einem andern Wege, wie durch eine Probe, die Richtigkeit unserer obigen Erinnerungen bestätigt.

Allerdings würde eine Seele, die nie Vorstellungen

gehabt hätte, auch nie gewesen seyn, also auch überhaupt nicht sein. Aber hieraus folgt nicht, daß sie immer, um zu seyn, auch Vorstellungen, in Beziehung auf ein unendliches Wesen, daß sie wahrnehmen könne, haben müsse. Denn daraus, daß eine Seele Vorstellungen gehabt hat, schließen wir wohl, daß sie ein vorstellendes Wesen sey d. i. welches Vorstellungen hervorbringen könne, aber hieraus folgt nicht, daß sie immer vorstellend seyn, daher Vorstellungen hervorbringen, und also auch haben müsse. Wir unterscheiden nämlich, wie man der Natur der Sache nach unterscheiden muß, zwischen Vermögen, und der Freiheit des Gebrauchs dieses VorstellungsVermögens. Die Seele muß ein vorstellendes Wesen seyn, und daß sie dieses sey, schließen wir, wie gesagt, mit Recht daraus, daß sie Vorstellungen so eben hat, und auch einst gehabt hat; aber hieraus folgt nicht, daß sie immer thätig seyn, daher vorstellen müsse. Die Seele ist nicht dadurch Seele, daß sie so eben jetzt wirklich vorstellt, sondern dadurch, daß sie den Grund der Möglichkeit alles Vorstellens in sich enthält. Daher hört die Seele auf thätig zu seyn, wie z. B. im Schlafe, so hört sie auf vorzustellen. Hört nun aber die Ursache auf zu wirken, so kann die Wirkung selbst, auch durch einen unendlichen Verstand, nicht mehr wahrgenommen werden. Daher kann die Seele dann überhaupt keine Vorstellungen haben, weil sie dann überhaupt nicht vorstellt. Nichts kann begreif-

licher seyn! Sehr übereilt würden wir aber schließen, wenn wir schließen wollten, daß die Seele auch überhaupt nicht sey, wenn sie nicht vorstelle. Hieraus würde folgen, daß weil sie im Schlafe nicht vorstelle, sie auch im Schlafe nicht sey *). Aber, wie kann die Kraft je ohne Wirkung, die vorstellende Ursache, ohne Vorstellungen seyn? So würde man allerdings bei jeder NaturUrsache fragen können, der es nicht überlassen seyn kann, ob sie wirken *will*, sondern die, so lange sie besteht, wirken muß. Ihre WirkungsWeise ist nicht frei, sondern nothwendig. Aber man kann den Charakter dieser WirkungsWeise auf den eines vernünftig freien Wesens, dergleichen die Seele ist, nicht anwenden. Beide sind wesentlich verschieden. Die NaturUrsache ist durch Raum und Zeit bedingt. Sie kann nur in einer gewissen Zeit, und in einem bestimmten Raume wirken. Die vernünftige vorstellende Kraft in uns ist aber nicht an einen bestimmten Raum und an eine bestimmte Zeit gebunden. Sie kann den Faden ihrer Wirksamkeit aufnehmen, und abbrechen, wann und wie sie will. Und wenn sie den Faden abbricht, hört sie eben so wenig auf eine vorstellende Ursache zu seyn,

*) Ohne Zweifel würde auch Mendelssohn vermittelst richtiger Folgerungen auf diese Bemerkung haben kommen müssen, wenn er ihr nicht durch eine andere Behauptung, auszuweichen gesucht hätte; nämlich „daß die Seele Vorstellungen haben könne, ohne sie sich vorzustellen.“

als wenn sie ihn wieder aufnimmt, ob sie gleich in dem ersten Fall aufhört, und in dem zweiten wieder beginnt zu wirken. Die Naturursache fängt in Raum und Zeit zu wirken an. Die Wirkungen der vernünftigen vorstellenden Kraft in uns, können zwar auch nur in Raum und Zeit wahrgenommen werden, weil sie alles, was sie wahrnimmt, nur in Raum und Zeit wahrnehmen kann; aber sie selbst doch, welche wirkt, und welche ihre eignen Wirkungen wahrnimmt, ist über Raum und Zeit erhaben. Ja selbst ihre Wirkungen, die Vorstellungen, welche wahrgenommen werden, müssen, um wirklich in Raum und Zeit wahrgenommen werden zu können, als schon früher vorhanden gedacht werden. Daher muß ihre Erzeugung nicht durch Raum und Zeit bedingt, wie die ihrer Wahrnehmung seyn. — Wie wir uns dieses vorstellen sollen? ist eine Frage, die ihrer Natur nach unter die unbeantwortlichen gehört; denn wir würden uns etwas vorstellen wollen, was in Raum und Zeit nicht wahrnehmbar, also überhaupt nicht vorstellbar ist.

Daraus läßt sich ohne weitere Erinnerung von selbst einsehen, daß Mendelssohn dadurch fehlte: daß er von der vernünftigen Intelligenz dasjenige prädiciren wollte, was nur von Naturursachen (und von ihnen allerdings nothwendig) gilt.

Es ist nun noch der andre Theil seiner Behauptung zu prüfen: „daß in dem Begriff der Ausdehnung alle

geometrische Wahrheiten enthalten, und mit ihm gegeben seyen; denn nichts könne aus dem Begriff entwickelt werden, was nicht schon vorher in ihm enthalten gewesen sey. — Diese Behauptung sollte Erklärungs-Grund der von Sokrates an einer That-Sache aufgestellten Aufgabe seyn: wie ein Lernen und Lehren ohne ein Empfangen und Mittheilen statt haben könne? Stellen wir nun die Erklärung gegen die zu erklärende Aufgabe; so findet sich 1) daß die Erklärung nicht nur nichts erkläre, sondern selbst einer Erklärung bedürfe. Denn wie sollen wir es uns denken, daß ein gemeiner sinnlicher Eindruck in seinem Schoß ein unermessliches Meer ewiger Wahrheiten enthalte? Wie sollen wir es uns denken, daß ein solches unermessliches Meer ewiger d. i. allgemeingültiger Wahrheiten durch einen bloßen gemeinen Eindruck gegeben werden könnte? Würden wir also nicht ein Räthsel durch ein anderes zu lösen suchen? 2) Es ist eine allgemeine Wahrheit, daß die Erfahrung nichts allgemeines lehren kann, und hier soll durch einen gemeinen Eindruck, also vermittelst der Erfahrung, ein unermessliches Meer ewiger Wahrheiten gegeben seyn? 3) Sokrates hat nicht bloß geometrische also auf Ausdehnung und Größe Beziehung habende Wahrheiten, durch bloßes Fragen, gleichsam aus dem Schüler herausgehoben, sondern auch moralische, keiner Anschauung fähige. 4) Wenn wir gewöhnlich sagen: wir haben das oder jenes erklärt; so giebt uns der Begriff von der Natur

der zu erklärenden Erscheinung die Bedingungen zu der Erklärung selbst. So lehrt uns z. B. der Physiker, wenn er uns die gemeine Erscheinung der Gährung in der Natur begreiflich machen will, die verschiedenen Theile, aus welchen der gährende Körper besteht, und die äußern Verhältnisse, unter welchen er steht und zeigt daß alle diese Bedingungen zusammentreffen müssen, um eine Gährung als möglich denken zu können. Hier aber wird ganz anders verfahren. Um eine ThatSache, die wahrgenommen worden ist, und noch täglich würde wahrgenommen werden können, zu erklären, wird eine andere vorausgesetzt, die nie wirklich wahrgenommen worden ist, noch auch je wahrgenommen werden kann. Also die versuchte Erklärung ist eigentlich keine Erklärung, sondern eine Hypothese; aber um so unwahrscheinlicher, je mehr sie (nr. 2) andern ausgemachten Wahrheiten widerspricht. 5) Sollte uns von außen her, durch einen gemeinen Eindruck, mit dem Begriffe der Ausdehnung ein unermessliches Meer ewiger Wahrheiten gegeben werden können; so müsste sie in und mit dem Begriff auch außer uns vorhanden seyn. Allein ein solches Verhältniß ist nicht denkbar. Ein Begriff ist nicht ohne ein Begreifendes möglich, durch, in, und für welches er ein Begriff ist, und wird. Ein Begriff kann also nicht außer uns vorhanden seyn, und kann also auch, wie natürlich, nicht von außen her gegeben werden. Was also auch in Rücksicht seines Inhalts aus ihm gefolgert wird, kann eben so wenig, als er selbst, von außen her zugleich mit gegeben seyn.

Doch wir wollen uns an einem Beispiel deutlich zu machen suchen.

Jedermann kennt einen rechtwinklichten Triangel. Sollte nach Mendelssohn mit dem Begriffe der Ausdehnung die ganze Geometrie gegeben seyn; so würde auch mit ihm die Construction des Triangels zugleich mit gegeben seyn müssen. Allein statt daß alle diese Begriffe von außen her gegeben seyn sollten, können wir vielmehr mit allem Recht behaupten, daß der Begriff von Ausdehnung selbst nicht von außen her gegeben seyn könne. Jede Ausdehnung im Raume setzt den Begriff des Raums voraus, in welchem sie ausgedehnt ist. Kann also der erstere nicht von außen her gegeben seyn; so kann es auch der letztere nicht seyn. Daß aber der Begriff des Raums nicht von außen her gegeben seyn könne, ist sogleich aus ihm selbst klar. Der Raum, welcher alles begränzt, kann eben daher von nichts begränzt seyn; er ist unendlich. Wir haben diese Vorstellung, sind uns der Unendlichkeit ihres Gegenstandes bewußt, aber eben sowohl auch, daß sie nicht von außen her habe gegeben werden können. Denn wer kann sich rühmen, in der Anschauung die Unendlichkeit des Raums umfaßt zu haben? Haben wir also den Begriff, wie wir ihn wirklich haben, so folgt, daß, weil wir ihn nicht von außen her erhalten haben können, wie ihn durch die ProductionsKraft unseres Gei-

stes selbst erzeugt haben müssen. — Wie? Dies gehört unter die ihrer Natur nach unbeantwortlichen Fragen; weil wir von demjenigen keine Vorstellungen haben können, was noch nicht durch unsern Geist zu einer Vorstellung erhoben worden ist. Daß es aber so seyn müsse, und warum es nicht anders seyn könne, erhellt aus gegenwärtiger Ableitung von selbst. Mehr als dieses zu zeigen, kann man von der Philosophie und dem Philosophen nicht fodern. Die Gränzen alles menschlichen Wissens sind auch die seinigen. — So wenig als der Begriff von Raum kann auch der Begriff von einem Triangel gegeben seyn. Ich übergehe die schon angeführten allgemeinen Gründe, und bringe hier nur einige besondere bei. Um einen Triangel zur Anschauung im Raume zu construiren, muß ich vorher schon einen solchen Begriff haben. Statt daß er mir in einer Anschauung gegeben werden sollte, kann die Anschauung selbst nicht ohne ihn vorhanden seyn. Wäre der Begriff des Triangels von außen her gegeben, so würden nach Mendelssohn auch alle sich darauf beziehenden Begriffe, z. B. von Verhältniß der Winkel verschiedener Triangel zu einander, von ihrer Ausmessung, von ihrem Verhältniß zum Quadrat, zugleich mit gegeben seyn müssen. Allein aus der erwiesenen Unmöglichkeit des Grundes jener Behauptung, schließen wir auf die Unmöglichkeit der darauf gegründeten Folgen. Wir gelangen also zu ihnen, wie wir zu dem Begriffe des Triangels überhaupt gelangen, durch

unsere eigene nach Gesetzen des Geistes bestimmte Geistesthätigkeit. Alle jene Begriffe, ehe sie durch unser begreifendes Subject hervorgebracht sind, sind überhaupt nichts; denn sie sind keine Begriffe.

Uebrigens ist die Behauptung ganz richtig: daß nichts aus einem Begriffe durch Folgerungen herausgebracht werden könne, was nicht vorher in ihm enthalten gewesen sey; denn man kann nichts durch Analysis aus einem Begeiff ableiten, was wir nicht vorher schon durch Synthesis hineingelegt haben, eben weil wir die Urheber alles Begreifens und aller Begriffe sind. Es ist hier offenbar folgendes Verhältniß. Mit den zwei Factoren ist auch das Product gegeben. Aber wenn die Factoren gegeben sind, wissen wir noch nicht das Product, das doch zugleich mit gegeben seyn soll. Wollen wir es also wissen; so müssen wir es suchen. Es kann uns also nicht so gegeben seyn, wie es uns späterhin gegeben ist, wenn wir es durch eigne Denkkraft aufgefunden haben. Was wurde uns denn also gegeben, als uns die zwei Factoren gegeben waren? Offenbar nicht das Product, sondern bloß die Möglichkeit, es bestimmt zu finden.

Jeder aufmerksame Leser, welcher den Gang des bisherigen Räsonnements wahrgenommen hat, wird finden, daß eben so wie die Mendelssohnschen Resultate zur Abhängigkeit, die unsrigen zur Unabhängigkeit

und Selbstständigkeit des menschlichen Geistes hinleiten. Dies ist im Ganzen die wesentliche Verschiedenheit beider Vorstellungsarten. Aus unserer Darstellung ist der Grund dieser Verschiedenheit sehr begreiflich. Aus denselben Thatsachen, aus welchen Mendelssohn die Abhängigkeit des menschlichen Geistes d. i. sein Bestimmtwerden von außen folgerte, haben wir seine Unabhängigkeit gefolgert. Wir haben nämlich gezeigt: daß der letzte Grund des Bestimmtwerdens, des Lernens, welchen Mendelssohn von außen ableitete, zuletzt aus und von uns selbst abgeleitet werden müsse.

D. Fast auf dieselbe Weise wie Mendelsohn sucht Engel sich unser obiges didaktisches Experiment zu erklären. „Insunt menti ideae, quae dicuntur obscurae, ad quas nunquam animum advertimus, quae advenerunt, ita ut non sentiremus, simul cum aliis clarioribus, quorum sumus conscii. Involant semper per apertos sensus, sed quia ad alias ideas sumus attentiores, involant quidem sed inobservatae. Si quis vero, uti hic Socrates, apto modo nos commonefacit redditque attentos ad has ipsas ideas, quae apud nos sunt, tum miramur quidem illas adesse, sed apertissimum est, illas jam dudum adfuisse.“

Ich setze zur Prüfung folgendes hinzu: 1) Es wird hier das Daseyn dunkler Ideen angenommen, ohne daß dieses Daseyn erwiesen worden wäre. Es ist also, so

wie es hier steht, bloß angenommen. 2) Es wird gesagt, daß diese dunkeln Ideen ohne alles Bewusstseyn durch die Sinne gleichsam in die Seele hinein geflogen wären. Eine sehr materialistische Erklärung. Allein so lange ihr Daseyn bloß angenommen und nicht erwiesen ist, so lange wird auch jede Erklärung, wie sie in die Seele hineingekommen seyn mögen, nicht als natürlich, sondern als willkürlich betrachtet werden müssen. 3) Wie kann ihr Daseyn erwiesen werden? Wie kann man wissen, daß sie darin enthalten sind, ohne zu wissen, daß sie hineingekommen, sind? und wie kann man wissen, daß sie hineingekommen sind, wenn sie ohne Bewusstseyn hineingekommen sind? 4) Könnten uns die Ideen gleichsam eingegossen werden; so müssten sie ohne unser Zuthun auch außer uns vorhanden seyn. Ein solches Verhältniß ist aber nicht denkbar. Hierdurch würde alle Selbstständigkeit, aller eigne Antheil bei der Wahrheitsforschung aufgehoben. Doch hierüber ist das nöthige schon oben beigebracht worden. — Aber wie wollen wir die obige Aufgabe lösen?

4.

Eigne Erklärung durch Anwendung der obigen ErklärungsGründe.

Wir haben oben gefunden: es sey nothwendige Bedingung der Selbstständigkeit eines vernünftig freien Wesens, daß zu jedem Lernen allgemeingültiger Wahr-

heiten, ein SelbstLehren vorausgesetzt werden müsse, und daß das Lernen und Lehren kein Empfangen und Mittheilen, sondern ein eignes Erwerben, zufolge einer äußern Veranlassung seyn müsse. Wovon wir oben die Nothwendigkeit einsahen, daß es so seyn müsse, hievon erkennen wir an dem obigen Experiment die Wirklichkeit; daß es wirklich so sey. — Daß man nämlich ohne zu empfangen und ohne mitzutheilen lernen und lehren könne, schließen wir daraus, daß Sokrates wirklich so gelehrt habe. Daß jedes Lernen und Lehren aber von der Art seyn müsse, schließen wir daraus, weil es, wie oben (nr. 1) gezeigt worden ist, nothwendige Bedingung unserer bewussten Selbstständigkeit bei unserm Wissen ist. Der Grund der Möglichkeit liegt also in der Wirklichkeit, d. i. in der bewussten Selbstständigkeit unseres Geistes selbst, vermöge welcher es möglich ist. So bald wir also auch durch das Lehren eines Andern, mit Ueberzeugung zur Erkenntniß einer allgemeinen Wahrheit gekommen sind, so bald sind wir durch uns selbst, wie jener Schüler des Sokrates, dazu gekommen. Warum dieses aber nicht immer so, wie bei jenem Schüler des Sokrates in die Augen fällt? auf diese Frage, so wie auf die darin liegende Einwendung, wird noch unten geantwortet werden.

Die Richtigkeit gegenwärtiger Schlüsse, wird durch folgendes Raisonnement noch mehr einleuchten.

Da uns nicht mit dem Begriffe der Ausdehnung —

weder in einem vorirdischen Leben, wie Plato glaubte, noch in gegenwärtigem, wie Engel und Mendelssohn meinten *) — zugleich alle Wahrheiten der Geometrie gegeben seyn können, und da sie keine Allgemeingültigkeit haben würden, wenn sie durch Erfahrung gegeben wären; so folgt, daß sie ihrer Möglichkeit nach, vor aller Erfahrung in uns allen liegen müssen. Dies ist eine nothwendige Folge. Und hieraus lässt sich die Möglichkeit begreifen, wie Sokrates ohne etwas in einen unwissenden Knaben zu legen, doch etwas herausheben, und wie der unwissende Knabe ohne irgend eine Kenntniß zu empfangen doch zur Erkenntniß einer tiefsinnigen geometrischen Wahrheit kommen konnte. Sokrates that weiter nichts, als daß er die äußere Veranlassung wurde, daß der Knabe des Menon, die in seinem, wie in unser aller Erkenntniß Vermögen bestimmt gegründete Wahrheit in und durch sich wirklich zum Bewusstseyn erhob. Er würde aber diesen seinen Zweck nicht erreicht haben, wenn nicht seiner Thätigkeit von außen (seinem Lehren) eine Thätigkeit von innen (ein Lernen) correspondirt hätte, und wenn dieser Thätigkeit von innen nicht der Stoff durch das Erkenntniß Vermögen gegeben gewesen wäre, woran sie hätte thätig seyn können. Dies sind also bei jedem Lernen und Lehren vorauszusetzende Bedingungen. Kein

*) Daher auch nur beide annehmen konnten, daß Sokrates in dem obigen Falle nicht gelehrt, sondern an das schon Gelernte wieder erinnert habe.

Lehrer kann sie durch sein Lehren hervorbringen, eben weil sie als Grund der Möglichkeit alles Lehrens und Lernens vorausgesetzt werden müssen. Daher gehören, wie wir an unserm Beispiele gesehen haben, zu jedem Lernen und Lehren als nothwendige Bedingungen zwei verschiedene GeistesThätigkeiten; eine des Lehrers und eine des Schülers. Die Wirksamkeit der erstern soll und kann nur Veranlassung der Wirksamkeit der zweiten werden, deren Folge die selbst eigne Erkenntniß der Wahrheit selbst ist. Das Lehren ist also kein Mittheilen oder eine unmittelbare, sondern ein Veranlassen eine mittelbare Ursache des Lernens. Es kann durch das Lehren keine Erkenntniß gegeben werden, welche nicht ihrer Möglichkeit nach schon vorher im vernünftigen ErkenntnißVermögen bestimmt vorhanden war, aber sie kann zur Wirklichkeit d. i. zum wirklichen Bewusstseyn erhoben werden, wenn sie vorher ihrer bloßen Möglichkeit nach darin enthalten war.

Doch wir wollen diese, für die ganze Erziehungs-Wissenschaft so wichtigen Momente noch an einem andern sehr wichtigen Beispiele zu erläutern suchen. Das vorige entlehnten wir von einem der ältesten und größten Didaktiker; das gegenwärtige wollen wir von einem der neuesten und größten Philosophen entlehnen.

Der große Newton bestimmte auf seinem Zimmer durch Schlüsse die Gestalt der Erde nach allgemeinen

physischen Gesetzen richtiger, als der nicht weniger berühmte Cassini sie durch seine Ausmessungen bestimmt hatte. Wie soll das zugegangen seyn, fragen hier sehr natürlich unsere gewöhnlichen Didaktiker, welchen Lernen und Lehren eben so viel heißt, als Empfangen und Mittheilen. Die Form der Erde ist ja etwas außer uns vorhandnes; sollte man daher nicht glauben, daß es bloß durch äußere Beobachtung, nicht aber durch inneres Nachdenken erkannt werden könne. Und gleichwohl bewies Newton durch eine so augenscheinliche ThatSache das Gegentheil. Er hat aus sich gelernt, was man bisher bloß durch Erfahrung lernen zu können glaubte. Und dieses war um so auffallender, da die Wahrheit, die er lehrte, noch eine ganz unbekannte, von ihm zuerst erkannte, also ganz neue Wahrheit war. Diese von ihm zuerst gelehrte Wahrheit: daß die Erde ein eingedrücktes Sphäroid sey; ist also eine Wahrheit, deren Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit durch den bloßen Gebrauch unseres ErkenntnißVermögens erkannt werden kann, und als solche erkannt werden muß. Denn aus dem wirklichem Erkanntwordenseyn schließen wir auf die Möglichkeit des Erkanntwerdenkönnens. Hier wäre nur noch übrig jene Möglichkeit ihrem Grunde nach begreiflicher zu machen.

Wenn wir in der Wirklichkeit es sehen wollen, wie es möglich war, daß Sokrates durch bloßes Fragen die schon oben erwähnte mathematische Wahrheit heraushe-

ben konnte; so bleibt uns nichts übrig, als uns an die Stelle des Knaben zu stellen, auf alle Fragen einzeln zu antworten, und wir werden, wenn wir auf diese Art zu dieser Erkenntniß durch uns selbst gekommen sind, finden, wie auch jener Knabe das Menon durch sich dazu gekommen ist, und kommen musste. Diese wirkliche Erkenntniß nämlich ist nothwendige Folge gewisser bestimmt vorhergegangener innerer Geistes-Thätigkeiten, deren Wirklichkeit der Grund der Möglichkeit ihrer wirklichen Erkenntniß ist. Wollten wir also wissen, wie Newton zu jener bestimmten Wahrheit gelangte; so bleibt uns nichts übrig, als mit unserm Geiste auf dieselbe Art thätig zu seyn, wie er thätig war, in derselben Ordnung und Verbindung unsere Schlüsse zu reihen, wie er sie gereihet hat, und wie sie nach nichts weniger als willkürlichen Vernunft-Gesetzen gereiht werden müssen. Sind wir auf diese Weise zur Erkenntniß dieser Wahrheit gekommen, so sehen wir dann auch ein, wie Newton dazu habe kommen müssen. — Die Möglichkeit in der Wirklichkeit noch ausführlicher zu zeigen, wie sie sich zeigen lässt, liegt außerhalb den Gränzen dieser Untersuchung; hier ist es bloß darum zu thun, zu erweisen, wie es gezeigt werden könne, und wie man es sich zeigen müsse. Doch ich kehre zurück.

Zwar wurde dieselbe von Newton zuerst entdeckte Wahrheit, späterhin auch durch die Erfahrung als richtig erkannt. Aber statt daß sie einen größern Grad der

Gewissheit dadurch hätte erhalten können, zeigt sich vielmehr bei genauerer Vergleichung, daß sie vorher schon an sich eine weit größere Gewissheit haben musste, als sie durch alle jene Erfahrungen erhalten konnte. Die spätern untern Ludwig XV von den Franzosen mit größerer Genauigkeit als von Cassini geschehen war, unter verschiedenen Zonen gesammelten Erfahrungen, was konnten sie lehren? Ohne Zweifel nur das, was sie auch wirklich gelehrt haben, daß nämlich die Erde, die vor aller Erfahrung von Newton bestimmte Form wirklich habe, nicht aber daß sie dieselbe haben müsse. Diese Erfahrungen konnten also der von Newton entdeckten Wahrheit, keinen höhern Grad von Gewissheit geben, da sie nicht einmal den, welchen sie vorher schon hatte, ihrer Natur nach haben konnten. Sie konnten nämlich nur lehren, daß das wirklich so sey, wovon Newton schon vorher gelehrt hatte, daß es so seyn müsse. Durch Erfahrung hatte man gelernt, was sey, durch philosophische Speculation aber, nicht nur was sey, sondern auch warum es seyn müsse. — Die spätern Erfahrungen und Beobachtungen konnten nur, wie ein physisches Experiment, jener schon aus andern Gründen gewissen Wahrheit zum Belege dienen; sie konnten nur zeigen, daß Newton sich im Schließen nicht geirrt habe, seinen Schlüssen aber keine Richtigkeit geben, die sie nicht vorher schon gehabt hätten. Es war also gleichsam eine Probe, die zwar auch dem Exempel keinen größern Grad der Gewissheit geben kann, als es

vorher schon hat, aber die doch zur Versicherung der Gewissheit und Richtigkeit, welche es vorher schon hat, und haben muß, dienen kann.

Es scheint der Mühe werth zu seyn, zwischen dem selbstdenkenden Newton, und dem nicht weniger selbstdenkenden Knaben des Menon, eine kurze Vergleichung anzustellen, um unser HauptResultat, noch einleuchtender zu machen, nämlich: daß jedes Lernen ein SelbstLehren voraussetze.

Der unausgebildete Schüler des Sokrates, und der tiefsinnige Newton, erscheinen uns beide als Schüler. Beide erlernen eine wichtige Wahrheit, und beide erlernen sie durch sich selbst, d. i. sie erfinden sie. Nur mit dem Unterschiede, daß bei dem letztern ein Lernen und ein SelbstLehren ohne alle äußere Veranlassung (gewöhnlich auch Lehren genannt), bei dem erstern aber ein Lernen und ein SelbstLehren, verbunden mit einer solchen äußern Veranlassung, statt hatte. Der mit so vielem Recht allgemein bewunderte Newton war sich selbst Lehrer und Schüler zugleich. Der Schüler des Sokrates war es nicht weniger; denn die Wahrheit, die er lernte, ließ ihn sein Lehrer selbst erfinden. Beide waren also Erfinder; nur mit dem Unterschiede, daß die Erfindung des Newton nicht bloß für ihn, sondern auch für alle andere Menschen neu war, die Erfindung des

Knaben des Menon aber nicht für alle andere Menschen so neu als für ihn war. Newton und der Schüler des Sokrates kamen beide zur wirklichen Erkenntniß einer Wahrheit, die ihnen vorher bloß möglich gewesen war. Nur mit dem Unterschiede, daß Newton ohne eine besondere äußere Veranlassung, aus bloßer innerer Selbstthätigkeit, zur Erkenntniß der obigen Wahrheit gekommen war, der Schüler des Sokrates aber zu dieser Selbstthätigkeit veranlasst werden musste. Bei Newton war die Erkenntniß der Wahrheit Wirkung der innern Selbstthätigkeit, verbunden mit den schon vorher erlangten Kenntnissen. Bei dem Schüler des Sokrates im Gegentheil war sie zwar nicht weniger Folge der innern Selbstthätigkeit. Auch waren die allgemeinsten Begriffe, aus deren Entwickelung jene Wahrheit folgen musste, wie z. B. der Begriff der Ausdehnung und Theilbarkeit, wirklich vorhanden. Nur mit dem Unterschiede, daß der Schüler des Sokrates zwar, wie Newton, selbst den Gang seiner Untersuchungen bestimmte, aber mit — nicht, wie jener, ohne alle äußere Veranlassung. Beide sind also Selbstdenker; beide lernen, indem sie sich lehren; beide sind sich, so paradox dieses vorher hätte scheinen können, gleich; denn alle zwischen ihnen obwaltenden Verschiedenheiten sind nur unwesentlich *).

*) Wir können nun zufolge unserer bisherigen Erörterungen zwischen einer doppelten Realität unserer Erkenntnisse un-

Es bleibt uns nichts übrig, als die bisherigen Resultate unserer Untersuchungen zur leichtern und genauern Uebersicht zusammenzustellen.

terscheiden. Eine Erkenntniß hat Realität, wenn ihre Nothwendigkeit auf Newtonische Weise unmittelbar a priori erkannt werden kann, und dieses ohne alle vorher dazu gekommene Erfahrung. Eine Erkenntniß hat Realität, wenn ihrer auf diese Weise erkannten Wahrheit ein in der Erfahrung gegebenes Datum, gleichsam als Probe zu dem Exempel, wie oben gezeigt, untergelegt werden kann. Aber es kann auch eine Erkenntniß Realität haben, wenn zufolge ihrer besondern Natur sich keine solche aus der Erfahrung hergenommene Probe unterlegen läßt. Dieses kann dann einer solchen Erkenntniß gar nicht zum Vorwurf gereichen, oder uns wegen ihrer Richtigkeit auch nur einen Augenblick in Zweifel lassen. Denn 1) es kann, wie schon bemerkt, die Probe dem Exempel keine größere Richtigkeit geben als es vorher schon hat; 2) ist die erkannte Unmöglichkeit einer solchen Probe selbst eine Probe; denn wir erkennen dadurch, daß es keine solche Probe geben kann, wenn jene erkannten Wahrheiten richtig erkannt seyn sollen. — Zum Beispiel könnte alles dienen, was wir in den HauptMomenten der MoralTheologie über Gott und Unsterblichkeit deducirt haben. Zur Veränderung wählen wir hier aber ein Beispiel anderer Art. Die gerade Linie ist die unendlich lange Zusammenreihung ihrer Zahl nach unendlich vieler unausgedehnter Punkte, durch deren unendliche Fortführung der Raum in zwei *gleiche* Theile getheilt werden würde. Diese Theilung kann von jedem gegebenen Punkte beginnen, weil der unendliche Raum, von jedem möglichen Punkte aus, unendlich ist. — Jeder sieht bei dem geringsten Nachdenken

Oben 1) haben wir nach allgemeinen Grundsätzen gefunden, es sey nothwendige Bedingung der Selbstständigkeit, daß zu jedem Lernen allgemeiner Wahrheiten ein Selbstlehren vorausgesetzt werden müsse. Wir haben dann ferner im allgemeinen gesehen, wie dieses möglich seyn könne? Es war möglich, wenn es sich zeigen sollte, daß die allgemeinen Bedingungen des Lernens und Lehrens, in jedem lernenden und lehrenden Subject sich zugleich finden müssten, so daß der Lernende ohne Widerspruch zugleich ein Lehrender seyn könne. Daß dieses nicht unmöglich sey, schlossen wir auf folgende Weise: Jedes Lehren setzt ursprünglich ein Erfinden voraus; also wenigstens der erste Erfinder einer Wahrheit müsste, wie z. B. Newton, Lehrer und Schüler zugleich gewesen seyn. Es kann also, so schlossen wir weiter, kein Widerspruch darin

die Nothwendigkeit dieser Sätze ein, und gesteht uns ihre Wahrheit zu. Und gleichwohl ist noch nie weder der unendliche Raum noch ein unausgedehnter Punkt in irgend einer Erfahrung gegeben worden. Aber dieses stört ganz und gar nicht unsere feste Ueberzeugung von der Wahrheit jener Sätze, weil wir wissen, daß sie in keiner Erfahrung gegeben werden können. Denn sollten sie in irgend einer wirklichen Erfahrung gegeben seyn; so würde der unendliche Raum ein bestimmt gegebener seyn, also kein unendlicher Raum seyn können. Eben so würde die aus unendlich vielen unausgedehnten Punkten bestehende Linie, aus unendlich vielen ausgedehnten Punkten bestehen müssen, also keine wahre Theilungslinie mit Recht heißen können.

liegen, daß Jeder Lehrer und Schüler zugleich seyn solle, und zur Behauptung seiner Selbstständigkeit seyn müsse, weil die Möglichkeit zur Wirklichkeit jeder WahrheitsForschung vorausgesetzt werden muß. Allein ist der Schüler, das zu unterrichtende Subject, sich Lehrer und Schüler zugleich; so würde das Lernen und Lehren wenigstens kein Empfangen und Mittheilen seyn können; denn das Empfangen und Mittheilen würde das beim Lernen nothwendig statt habende SelbstErfinden, und mit ihm die Selbstständigkeit des lernenden Subjects unmöglich machen. Es war also nöthig, an einem Beispiele zu zeigen (2), daß ein Lernen und ein Lehren nicht nur ohne alles Empfangen und Mittheilen statt haben könne, sondern auch wirklich statt habe. Freilich folgt aus einem Beispiele: daß es so gewesen sey, noch nicht, daß es auch überhaupt so seyn müsse. Aber so haben wir auch nicht argumentirt. Wir haben vorher durch allgemeine Schlüsse herausgebracht, daß zu jedem Lernen ein Selbst-Lehren vorausgesetzt werden müsse; und haben dann an einem Beispiele gezeigt, daß es des äußern Lehrens ungeachtet, wie es statt haben müsse, auch wirklich statt gehabt habe; woraus denn weiter erhellt, wie es statt haben könne?

III.

Erklärung
einiger psychologischer Erscheinungen

Um zum Bewusstseyn zu kommen, musste ich beschränkt seyn. Ohne beschränkt zu seyn, schaue ich mich selbst an, aber weil ich nicht beschränkt bin, — kein Bestimmtes bin, — komme ich nicht zum Bewusstseyn, — bin ich kein Denkendes.

In meinem ursprünglichen Ich liegt eine Tendenz zur Unbeschränktheit. (Richtiger gesagt: das ursprüngliche Ich, objectiv betrachtet, ist eine Tendenz zur Unbeschränktheit.)

Alle Beschränkung ist mir demnach etwas fremdes; so folglich auch das Denken, das aus der Beschränktheit hervorgehet. Jene Tendenz zur Unbeschränktheit muß daher dem Denken widerstreben.

Vernichten kann sie die Beschränkung nicht; denn ich habe mich nicht selbst beschränkt. Ich werde also empirisch anschauen. (Anschauung des Objects.)

Sie wird dieser Anschauung widerstreben, weil sie aus einer Beschränkung herrührt; und wird sich von derselben loszureissen suchen. Hierdurch entstehet aber die Anschauung jener Anschauung, — die Anschauung des Anschauenden, des Subjects. Ich werde jetzt des Objectes jener Anschauung als eines Objectes bewusst. (Denn eines Objectes bewusst werden heißt die Anschauung desselben anschauen.)

Ich bin losgerissen von der Beschränkung, so weit ich davon befreit werden konnte. Weiter gehe ich jetzt nicht. Ich reiße mich daher nicht von der Anschauung des Subjectes los; komme folglich nicht, — was sonst geschehen würde, — zur Anschauung dieser Anschauung des Subjectes, — werde mir selbst also meiner als des Subjectes nicht bewusst.

Die Erfahrung documentirt dies. Kinder unter Bären aufgewachsen, waren, nachdem sie unter Menschen gekommen waren, ihres vorigen Zustandes sich unbewusst; nur das wusten sie, daß sie nie die Objecte

für sich selbst gehalten hatten. Sie waren also gekommen, bis zur Anschauung des Subjectes, aber nicht weiter. Des Objectes waren sie sich bewusst, wie es bei der Anschauung des Subjectes seyn muß, aber des Subjectes waren sie sich nicht bewusst, weil sie bei der Anschauung desselben stehen geblieben waren. Darum sind wir uns auch des Zustandes der Kindheit nicht bewusst.

Hier, — um dies im Vorbeigehen zu sagen, — ist der Standpunkt, von wo aus Rousseau's paradoxotate Behauptung erklärt werden muß. Von diesen Principien ging Rousseau aus, ohne sich derselben bewusst zu seyn.

Ich bin denkend geworden. Dies mit Hülfe der Erziehung. Jene Tendenz zur Unbeschränktheit dauert fort; denn sie gehört ja zum Wesen des Ich.

Ich kann mich nicht denken, ohne mein Denken vom Gedachten, mich als Subject von mir als Object zu unterscheiden. Jene Tendenz zur Unbeschränktheit, weil sie zu meinem Ich gehört, wird sich äußern, das heißt in der empirischen Anschauung vorkommen müssen; und wenn sie dies soll, so wird sie, da ich mich nicht zugleich als Subject und Object auffassen kann, einmal erscheinen müssen, als Tendenz zur Unbeschränktheit des subjectiven (anschauenden) Ichs, — einmal als Tendenz zur Unbeschränktheit des objectiven (als anschauend angeschauten) Ichs.

Als Tendenz zur Unbeschränktheit des anschauenden Ichs, wird sie, — weil durch die Anschauung das Ich gebunden ist, — seyn: eine Tendenz zur Herstellung der ursprünglichen SelbstAnschauung. Bei der ursprünglichen SelbstAnschauung findet aber kein Bewusstseyn statt. Sie wird also erscheinen als Tendenz zur Bewusstseynslosigkeit.

Ich schaue mein Denken nie empirisch an, indem ich den Gegenstand denke; sondern wenn ich mich von der Vorstellung des Gegenstandes losgerissen habe. Weil daher das Denken nie während der Handlung Object der empirischen Anschauung wird, betrachte ich es als lediglich subjectiv, als mein eigentliches Ich. Ich nenne nur diejenige Handlung mein, der ich ein Denken, — einen ZweckBegriff, — voraussetzen kann.

Jene Tendenz, die dem Denken widerstrebt, muß mir daher erscheinen, als etwas fremdes. Der Zustand des NichtDenkens muß mir erscheinen als ein Leiden.

Als Tendenz zur Unbeschränktheit des als anschauend angeschauten Ichs, wird sie seyn, eine Tendenz zum Losreissen von der Anschauung. Aber durch das Losreissen entstehet nicht Herstellung der ursprünglichen SelbstAnschauung; denn ich habe mich nicht selbst beschränkt; sondern die Anschauung der vorherigen Anschauung; durch neues Losreißen von dieser, wiederum

die Anschauung derselben, und immer so fort. Dies Uebergehen von jeder Anschauung zur Anschauung dieser Anschauung ist aber Denken. Durch das Losreißen von der Anschauung werde ich mir derselben bewusst. — Diese Tendenz wird also erscheinen als Tendenz zum Denken; und aus dem oben angeführten Grunde als Tendenz zum Thätigseyn.

Tendenz zur Bewusstseynslosigkeit, und Tendenz zum Denken soll zugleich in mir statt finden. Beide sind nur eine und dieselbe. Aber in meiner Vorstellung widerspricht eine der andern. Beide müssen im empirischen Bewusstseyn vorkommen; und da eine die andere in meiner Vorstellung aufhebt, so müssen sie abwechselnd vorkommen. Mein empirisches Ich muß mir erscheinen als übergehend aus einem Zustand in den andern.

Ich habe mich nicht selbst beschränkt. Die Tendenz zur Bewusstseynslosigkeit wird mich daher nicht von der Anschauung befreien können. Aber gewiß wird sie die Anschauuung der Anschauung des Subjects, (das Bewusstseyn der empirischen SelbstAnschauung,) abhalten können. Bis hierher wird sie kommen.

Die Erfahrung sagt, daß ich oft einen Gegenstand ansehe, ohne im mindesten zu denken. — Sokrates stand Tagelang mit hingeheftetem Blick. Warum? hat man lange nicht begreifen können. Nein, es war we-

der eine schlaue Erfindung, um Aufsehen zu erregen, noch ein Anfall von Wahnsinn.

Allem Denken wird diese Tendenz zur Bewusstseynslosigkeit widerstreben; und — da ich sie als etwas Fremdes betrachte, — mich leidend zu machen suchen.

Die Erfahrung sagt: ich ermüde durch das Denken.

Doch eine nähere Betrachtung dessen, wie weit diese Tendenz zur Bewusstseynslosigkeit mich führen könne! — Mag man es immerhin auf Rechnung eben dieser Tendenz schreiben, wenn ich einiges hier nicht deducire, sondern als ThatSache voraussetze.

„Meine empirische Anschauung ist bedingt durch den Körper."

„Ich wirke auf diesen Körper."

Die Tendenz zur Bewusstseynslosigkeit wird also bis dahin gehen, daß auf den Körper gewirkt wird, um die Anschauung zu verhindern. Dieses muß vorkommen als ein bestimmter Zustand. Wir nennen ihn — Schlaf.

Ich habe mich nicht selbst beschränkt; ich komme daher auch in diesem Zustande von der Anschauung nie ganz los. Aber ich komme los von der Anschauung meiner empirischen SelbstAnschauung, vom Bewusstseyn meiner Selbst.

Die Erfahrung sagt: ich wende mich im Schlaf um, wenn ich unbequem liege; bedecke mich, wenn ich friere, u. s. f.; davon weiß ich nichts, wenn ich erwache, finde bloß meine Lage verändert.

So absurd war demnach die Behauptung nicht, obgleich einseitig, daß die Seelen vor ihrer Verbindung mit dem Körper und nach ihrer Trennung von demselben in einem Schlafe lägen. Wir können uns keinen beschränkten Geist vorstellen, ohne ihm einen Körper beizulegen. Nehmet ihm den Körper, — er erscheint euch nicht mehr beschränkt — aber auch nicht mehr denkend, — er liegt in einem Todesschlafe der unbeschränkten SelbstBeschauung.

Aber es wirkt auf unser empirisches Ich auch die Tendenz zum Denken, und widerstrebt stets dem NichtDenken. Selbst im Schlafe wird sie sich äußern. (Träume.) Sie wird den Zustand des NichtDenkens in den entgegengesetzten umschaffen.

Die Erfahrung sagt: daß ich aus dem Zustand, wo ich an Nichts denke, zum Denken übergehe; daß auf den Schlaf das Wachseyn folget.

Ich könnte jetzt noch weiter gehen; allein ich will nicht, denn mein Zweck war bloß der: aufmerksam darauf zu machen, daß die Principien der Wissenschaftslehre noch zu mancherlei nütze sind.